This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

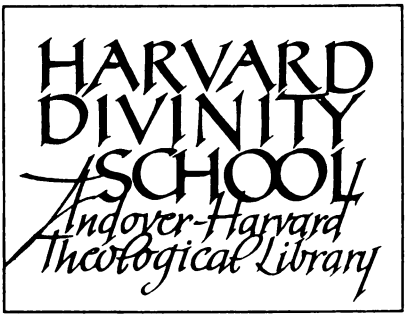
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

Der

erste Brief Petri

mit

Berücksichtigung

des

ganzen biblischen Lehrbegriffs

ausgelegt

von

Wilhelm Steiger.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY.
HARVARD-UNIVERSITY

Berlin,
bei Ludwig Oehmigke.

1832.

586.1
STEIGER
1832
cop. 1

Dem

theologiſchen Committee

der

evangeliſchen Geſellſchaft

zu

Genf,

Herren

Cramer-Audéoud,
Mitglied des ſouverainen Raths von Genf, Präſident;

Gaussen-Mylue,
Mitglied des ſouverainen Raths von Genf;

Gantier-Boissier,
Mitglied des ſouverainen Raths von Genf;

Vieusseux-Colladon,
Mitglied des ſouverainen Raths von Genf;

Tronchin-Calèndrini,
Chef des Generalſtabes der eidgenöſſiſchen Artillerie;

Vaucher-Veyrassat;

De Loriot,
Mitglied des Verfaſſungsrathes von Waadt;

Nicole,
Mitglied des Verfaſſungsrathes von Waadt;

Perrot de Pourtalès,
Mitglied des Rathes von Neufſchatel;

Gaussen,
reform. Prediger zu Satigny;

Galland,
reform. Prediger, gegw. zu Genf;

Merle d'Aubigné,
reform. Prediger, gegw. zu Genf.

Wenn ein Satz geeignet ist, die gemeinschaftliche Grundlage, nicht der protestantischen Kirchen selbst, doch aller ihrer Theologie im Gegensatze zu zwiefacher Abirrung auszudrücken, so ist es jenes Wort Luthers: daß die Theologie selbst nichts Anderes sey, als eine Grammatik, angewandt auf die Grammata des heiligen Geistes. Dies zu bethätigen, wird daher auch das nächste Ziel des Theologen, und daß er es wünscht, Keinem zu verargen seyn, je mehr von Tag zu Tage einerseits das Bedürfniß drängt, von der andern Seite her frische grammatische Forschungen und Hülfsmittel ermuthigen.

Dabei kommt es nicht darauf an, eine neue Wissenschaft der Theologie zu gründen, — sie würde schwächlich gerathen unter den Händen dieses Geschlechts! — nur den Riesen zu wecken, der noch in unserer Kirche schläft, daß nun mit seinen Locken die Winde des Tags ihr Spiel treiben und Erdgeister seine Spolien gegen ihn selbst zu handhaben versuchen!

Wohl setzt der Strom der Jahrhunderte den Sand und Schlamm der Menschlichkeit ab und überschüttet

zuweilen den glänzenden Felsen der Wahrheit. Aber dieses lebende Gestein baut sich selbst immer höher, weil es im Grunde der Ewigkeit ruht, und wirft den Schlamm und Sand in ihren Ungrund zurück.

Daß es annoch der Arbeit, großer Arbeit bedarf, wer denkt es zu leugnen? Aber Das leugnen so Viele, daß schon das Größte gethan, daß überall schon ein heiliger Grund gelegt und auf dem Grunde mit heiliger Sorgfalt gebaut worden sey. So mag auch diese Schrift hiefür einen Beweis liefern und die schmählich vergessene Vorzeit vertreten helfen, mancher temporären Eitelkeit zum Verdruß und Ueberdruß! Nicht vergeblich wäre die Arbeit, bliebe Dies auch ihr höchster, ihr einziger Werth. Ein Höheres aber ist das Wort Gottes selbst und einzig unzweifelhaftes Werths, seine Fülle, Bestimmtheit und Sicherheit hervortreten zu lassen, des Auslegers Beruf, Adel und Würde.

Nicht, als ob Gott und seine Wahrheit Dessen bedürften! Für die Kirche leben und streben wir, der sein Sohn lebte und starb. Wer sie kennt, weiß auch, wie niedrig sie gegenwärtig noch steht, und wie ein langer Zeitraum falsch berühmter Kunst größtentheils nur dazu diente, die Urkenntnisse des Heils, wie der Gottesgelehrsamkeit, ihr zu entreißen. Daher die Nothwendigkeit, wieder von unten auf zu bauen und einen weiten Grund zu legen in dieser Zeit. Ihr Bedürfniß im Auge, und das der studierenden Jugend vor-

züglich, schrieb ich, was ich hier gebe. Nicht nur Mängel erkenne ich darin. Wenn ich Gottes Wort betrachtete, seine Höhe, Tiefe und Reinheit, dann gab der Geist so oft Zeugniß in meinem Gewissen, daß ich mich wahrlich schäme und lieber verstummete. Aber wir sitzen in Finsterniß, und ich weiß, daß auch auf gebrechlichen Scheffel gestellt das Licht leuchtet und leuchten muß. Wer am Geschirr sich stoßen will, Der danke wenigstens dem Lichte, das allein die wirklichen Fehler erkennen läßt.

Der Mensch ist Gras, und seine Herrlichkeit eine Blume, die verdorrt. Das Wort, das geschrieben steht, besteht in Ewigkeit.

Frei glaube ich es ausgelegt zu haben, wenn ich ihm nur unterthan war, wie ich wünsche. Es auch ist mein Richter, denn es richtet alle Welt. Und wie wir sonst bestehen mögen: Gott bleibt hochgelobt, der uns erleuchtet hat, daß wir die eigne Nichtigkeit erkannten und nur an ihn uns halten.

Sie, meine Brüder, werden in seinem Lichte erkennen und unterscheiden, billigen und verzeihen; Sie, denen besonders ich dies Werk überreiche.

Einst schien unser Vaterland bestimmt, —, und damals war es wirklich dazu berufen, — eine Brücke der protestantischen Kirchen zu seyn, zwischen Frankreich und Deutschland. Ja aus Welschland und Schottland strömten die Flüchtlinge herbei, und

nach allen Gegenden Europas trugen sie wieder das Wort des Lebens zurück. Wie der Glaube, so blühte bei uns ernste, gründliche und praktische, Wissenschaft. Noch enthalten die Annalen des kleinsten Landes die größte Reihe der ausgezeichnetsten Männer jener Zeit. Aber es ist anders geworden. Die Welt mit ihren Interessen verdrängte das des Himmelreichs, und nun reiben sie selbst sich untereinander bis zum Brudermorde und Hochverrath. Leute haben wir genug, die alles Beliebige sind, nur nicht Das, was zu seyn sie sich selbst überreden und je ein paar Nachbeter oder Partheigänger, nur nicht Männer des Staats und der Kirche. Im Materiellen versank auch die Wissenschaft, und Dies ist vielleicht der einzige Boden, der ihre Anfangsgründe noch aufbewahrt. Aber das Geistige zerfiel um so sicherer, je mehr man dabei mit dem Namen und Schein von wissenschaftlichem Fortschreiten und vernünftigem Aufklären Prunk trieb. In dem Maße, als man sich dem sogenannten Geiste der Zeit anzubequemen suchte, fraß, desto gewaltiger, an allen Grundvesten der alte Zahn der wirklichen Zeit.

Und wie mit der Aufklärung, wars mit dem neuen Liberalismus. Für Kirchen und Gebetsversammlungen hielt man die Gensd'armerie bereit. Jetzt ist für Aufruhr mit bewaffneter Hand das Wort Amnestie Tagesordnung geworden, und nie gewesene Rechte erheben ihr Haupt um so frecher, je mehr bisher die Regie-

rungen die Rechte der evangeliſchen Gemeinen mit Füßen traten, um ein neues Chriſtenthum — wohl auch ein nie geweſenes! — zu begünſtigen. Aus Kirche und Hörſaal wurde die reformierte Lehre verdrängt, wo nicht mit offener Gewalt, mit Mitteln, die man für ſicherer hielt. Die Ordnung der Prieſter gegen Iſrael war wie zu Elis Zeit; ſie zwangen es, Jehovahs Opfer zu verachten, — und Eli begnügte ſich, höchſtens den Kopf zu ſchütteln. Ja, um das Heiligſte ward unſer Volk betrogen; unſer Volk, natürlich ſo geſund, wie eins, im Chriſtenthum von Alters her wohl unterwieſen, wurde ſyſtematiſch vergiftet!

Aber genug der Klage um des eigenen Ländchens Noth, wenn Europas gleicher Jammer uns drückt! Gnade Gott der Unwiſſenheit, aber wer geſäet, erndte immerfort, was er geſäet, daß er umkehre von ſeinem Wege! Uns bleibt eine Freude: mitten im Ungewitter den Garten des Herrn aufblühen zu ſehen; ein Segen: darin mitzuarbeiten.

Genfs Ruhm hat es nicht dazu vermocht, ihn zu bewahren durch Treue gegen die Kirche, die lange ſeinen Namen trug. Aber es hat ſich doch einen neuen errungen: es redlich gemeint zu haben mit dem Grundſatz gottesdienſtlicher Freiheit.

Sie, meine Brüder, haben ein ſchweres Werk übernommen: Frankreichs proteſtantiſche Theologie und ihre Verbindung mit Deutſchlands neuzubeleben. Daß

Sie mich mit dazu berufen haben, könnte ich, wo es so Gewichtiges gilt, nicht erwähnen; aber diese Bogen sollen Ihnen zeugen, in welchem Geiste ich komme, und in diesem Sinne widme ich sie Ihnen besonders. Möge der Herr sie segnen, noch mehr aber unsere künftigen, vereinten Bemühungen.

Berlin, Herbstmonat 1831.

Der Verfasser.

Berichtigungen.

S. 2. Z. 5. v. u. lies: h. e. V, 8.
» 25. » 14 f. v. o. lies: seinen Gefährten, statt: den Ueberbringer.
» 64. » 13. v. o lies: 2 Pet. I, 6. 7.
» 93. » 5. v. o. lies: rein, statt: reine.
» 226. » 7. v. o. lies: πνευματικός, statt: πνευματικὸς, und ähnlich noch ein paar Mal.
» 248. » 7. v. u. lies: οἱ κατὰ statt: οἳ κατε.
» 327. » 12. v. u. lies: in Matth., statt: in Matth.
» 331. » 10. v. o. lies: δικαιοσύνην,

Zusatz zu S. 17. Z. 4. (Noch mehr Belege dieses Sprachgebrauchs, nach dem auch παροικια schlechthin eine christliche Gemeine bedeutete, s. bei Valesius zu Euseb. h. e. init.).

Einleitung.

§. 1.

Nachdem seit der strengeren, und größtentheils glücklichen, Sonderung der theologischen Disciplinen auch die Einleitung in die heil. Schriften selbstständiges Daseyn, und damit größere Bedeutung und größern Umfang erhalten hat, scheint sie von dem Ausleger nur noch insofern berücksichtigt und behandelt werden zu dürfen, als das Verständniß der betreffenden Schrift selbst es erfordert. Dieses zu erleichtern, ist daher auch der Zweck der folgenden Vorbemerkungen, die theils die Resultate äußerer Forschungen über unsern Brief, als Mittel zu seiner Erklärung, theils allgemeine Resultate der Erklärung selbst geben, nicht als Grundlage, aber doch als Erleichterungsmittel des besondern Verständnisses. In dieser Beziehung mag nämlich nur zu oft durch eine Voraussetzung oder Unterschiebung von Ansichten, die nachher die ganze Auslegung, aus der sie doch erst hervorgehen sollten, bedingten und verfälschten, in mancherlei Art gefehlt worden seyn, und wir werden daher wohl thun, uns nur theils auf Angabe bestimmter Resultate, theils auf allgemeine Schilderungen zu beschränken, deren Richtigkeit sich mit ihrer nähern Bestimmung hoffentlich ergeben, und bei Abschluß des Ganzen erwiesen haben wird. Von den äußerlichen Notizen dagegen schließen wir diejenige Hälfte ganz aus, die auf die Auslegung des Briefs keinen Einfluß üben kann, wir meinen hier die Nachrichten über das frühere Leben des Apostels, dem er zugeschrieben wird; welche, wer will, bei Pott (proll., im Comm.), Eichhorn (Einl. in d. N. T., B. III, H. 2, §. 282.), de Wette (Einl., B. II, §. 170.), Schott

(isagoge, §. 93.) u. A. nachsehen mag; theilen aber die andere Hälfte, über die Echtheit des Briefes, Petri Charakter u. s. f. mit.

§. 2.

Die Echtheit des Briefes geht historisch aus den übereinstimmendsten Nachrichten hervor. Das älteste Zeugniß ist auf jeden Fall, auch wenn er selbst unecht seyn sollte, der zweite Brief Petri, der, höchst alt, die Bekanntschaft der ersten Christen mit dem unsern voraussetzt (das. C. III, 1.). Ein Paar Stellen von Clemens Rom. enthalten, wenn auch nicht ganz bestimmt, doch nicht mit weniger Wahrscheinlichkeit Anspielungen auf Stellen unsers Briefs, als die ist, mit der man neuerlich manche Sätze Petri für Lehnsätze aus den Briefen Pauli oder Jakobi hielt. Man vergleiche:

Eph. V, 21.: ὑποτασσομενοι ἀλληλοις ἐν φοβῳ χριστου.

1 Pet. V, 5.: παντες ἀλληλοις ὑποτασσομενοι.

Cl. R. c. 38.: ὑποτασσέσθω ἑκασστος τῳ πλησιον αὐτου, und das. c. 2.: παντες δε ἐταπεινοφρονειτε, μηδεν ἀλαζονευομενοι, ὑποτασσομενοι μαλλον ἢ ὑποτασσοντες (vgl. den ganzen Vers bei Petrus).

Ebenso bei Ignatius, ad Magnes. p. 61.:

ὑποταγητε τῳ ἐπισκοπῳ (Petrus: ὁμοιως νεωτεροι ὑποταγητε πρεσβυτεροις) και ἀλληλοις (vgl. o.).

Ferner bei dems. p. 60.: κρινει ζωντας και νεκρους, mit 1 Pet. IV, 5.: κριναι ζ. κ. ν.

Polykarp führt in seinem Br. an die Philipper c. 1. die eigenthümliche Stelle 1 Pet. I, 8. ganz an, vgl. das. noch c. 2. 7. 8. 10.; und überhaupt sagt von ihm Eusebius, h. e. IV, 14., daß er Zeugnisse aus 1 Pet. gebrauche. Und ebenso von Papias, h. e. III, 39.

Irenäus erwähnt Desselben c. h., l. IV, c. 9. und 16. (Petrus ait in epistola sua etc. s. 1 Pet. I, 8.), l. V, c. 7., wie dies auch Euseb. von ihm bezeugt, h. e. V, 6.

Nicht zu übergehen ist auch die bestimmte Anführung der eigenthümlichen Stellen C. I, 12. und 19. als apostolischer und Petrinischer durch den Häretiker Theodotus (oder seinen Epitomator) in der unter den Werken des Clemens v. Al. aufbe

haltenen Schrift (ed. *de Potter*, p. 966—989.), §. 12.: εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι, ὁ Πετρος φησιν, und: κατα τον ἀποστολον, τιμιῳ και ἀσπιλῳ αἱματι ἐλυτρωθημεν.

Ganz übereinstimmend ist das Zeugniß der Alexandrinischen Kirchenlehrer Clemens (strom. l. III, p. 473., l. IV, p. 493.; cohort. ad g. p. 40.; paedag. l. I, p. 103. ed. *Sylburg*) und Origenes (in seinem Kanon bei Euseb., h. e. VI, 25.: Πετρος - - - μιαν ἐπιστολην ὁμολογουμενην καταλελοιπεν, vgl. homil. VII. in Josuam in Rufins Uebers.: Petrus etiam duabus epistolarum suarum personat tubis; ferner anführungsweise comm. in Jo., opp. t. IV. p. 235.: περι της ἐν φυλακῃ πορειας μετα πνευματος παρα τῳ Πετρῳ ἐν τῃ καθολικῃ ἐπιστολῃ· βαπτισθεις γαρ φησι, u. s. f.' das Citat aus C. III, 18—20.; endlich in genes. l. 3., bei Euseb. h. e. III, 1., vgl. unten §. 8.).

Ihnen reicht die Hand der Kirchenvater des Occidents, Tertullian, ad Scapul. 12.

Eusebius zählt daher diesen Brief mit vollem Rechte zu den von Alters her als unbezweifelt echt gebrauchten, unwidersprochenen Schriften des Kanons, h. e. III, 3. und 25.

Die Peschito enthält ihn bekanntlich ebenfalls, wie die alte lateinische Uebersetzung.

Hiegegen ist ohne alles Gewicht die Lücke in dem anonymen, nur in schlechter Uebers. vorhandenen Kanon bei Muratori (vgl. dar. Hug, Einl. I, S. 124 f., Ausg. 3.), und die Verwerfung durch die Paulicianer im 9ten Jahrh. (bekannt durch Petrus Siculus, der 870 als Gesandter bei ihnen war, und von Wetstein citirt wird; vgl. dag. *Photius*, bibl. l. I, p. 24. 27.) und selbst durch Theodor v. Mopsveste im 5ten Jahrh., gewiß nur aus vermeinten Gründen höherer Kritik, wenn überhaupt die Nachricht richtig verstanden wird (s. Schott §. 94., n. 1.).

§. 3.

Den zuletzt genannten Bezweiflern der Echtheit schließen sich aus innern Gründen in neuerer Zeit Einige an. Zuerst hielt der Cardinal Cäsar Baronio in seinen berühmten Annalen, ad A. XLV, n. 29., den Apostel Petrus zwar für den Verfasser des

Briefs, seinen Begleiter, den Evangelisten Markus, aber für den Uebersetzer. Diese Hypothese hat Eichhorn (§. 285.) wieder aufgenommen und dahin modificirt, daß er sich Markum als den Concipienten denkt, wobei er sich auf eine Menge Stellen stützt, die mit Paulinischen (s. unten §. 5.) die größte Aehnlichkeit haben sollen (noch weiter geht darin J. D. Schulze, schriftst. Charakter und Werth des Joh.), und die Petrus selbst, der Chronologie zufolge, nicht aus Paulinischen Briefen habe entlehnen können, wie denn auch der Brief keiner Compilation ähnlich sehe, so daß die Annahme eines Concipienten aus Pauli Schule die Schwierigkeit am besten löse (§. 284.).

Weniger Bedenken, den Brief für Compilation zu erklären, trägt de Wette, der darin „eine bestimmte Eigenthümlichkeit" vermißt, Einl. §. 172. Nach der Ueberschrift des Paragraphen zu urtheilen, sollte man darunter wohl ein eigenthümliches „schriftstellerisches Gepräge" verstehen, was aber in dem ganzen Briefe nirgends vergebens gesucht werden dürfte. Aus der Anmerkung dagegen, welche C. III, 19 f. als „das Eigenthümliche darin" bezeichnet, ist zu schließen, daß dogmatische Eigenthümlichkeiten vermißt werden, aus denen sich etwa ein Petrinischer Lehrtypus bilden ließe. Oder sollten Eigenthümlichkeiten in der Behandlung und Darstellung (wir werden seines Orts daran erinnern, und verweisen vorläufig auf Schotts isag., §. 96. not. 6.) zu einer wahren Individualität nicht genügen?

Daß Eichhorns Hypothese zu künstlich sey (de Wette §. 173.), läßt sich leugnen, denn es scheint ziemlich natürlich, daß sich Petrus des Markus, der nach C. V, 13. bei ihm war (die Identität der Personen ist wohl auch die natürlichste Annahme), als Schreibers bedienen konnte, besonders da nach der Tradition auch bei Abfassung des Ev. Marci ein ähnliches Verhältniß Statt fand, und daß sich so Anklänge an Pauli Briefe leicht erklären lassen. Eben so wenig ist aber zu leugnen, daß die Annahme wenig bestimmte Gründe für sich hat, und daß es natürlicher ist, wenn man einen Concipienten annehmen will, den andern Begleiter Pauli, Silvanus, dafür zu halten, den Petrus ist als seinen Schreiber zu nennen scheint, C. V, 12.; obgleich

gar kein Grund dafür da iſt, ihn mit Bolten und Böhme (comm. in ep. ad Ebr. p. XLI sqq.) für den Ueberſetzer des Briefs zu halten.

§. 4.

Prüfen wir nun den Gehalt und das Gepräge unſers Briefes, ſo läßt ſich fürs Erſte eine den Compilationen fremde Einheit und Ordnung, eine apoſtoliſche Einfachheit und Sicherheit des Vortrags, Fülle und Lebendigkeit der Gedanken nicht verkennen, ſobald man zum Verſtändniß Deſſelben in ſeinen Einzelheiten ſich durchgearbeitet hat. Ein Gelehrter, deſſen Stimme Flacius als gewichtig anführt, rühmt daran mit Recht die gute Auswahl und Bedeutſamkeit der Worte, und eine Compoſition des Ganzen, die in Werken dieſer Art vorzüglich zu nennen ſey. Bengel ſagt davon: Mirabilis est gravitas et alacritas Petrini sermonis, lectorem suavissime retinens. Erasmus nennt ihn: epistolam profecto dignam apostolorum principe, plenam auctoritatis et majestatis apostolicae, verbis parcam, sententiis differtam. Und Daſſelbe drückt Grotius aus: Habet haec ep. το σφοδρον, conveniens ingenio principis apostolorum.

Vergleichen wir damit, was wir aus den andern neuteſtamentlichen Schriften über die Individualität Petri wiſſen, ſo tritt uns hier, wie dort, daſſelbe Bild entgegen, nur vollendeter. Das Feuer ſeines Geiſtes (ὁ πανταχου θερμος nennt ihn Chryſoſtomus) zeigt ſich überall, aber durch reifere Erfahrung gemildert. Sein Temperament (J. C. Schwarz, de soloec. discipp. J. Christi, bezeichnet es nicht ohne Grund als ſanguiniſch und choleriſch) iſt darin ſo ſehr ausgedrückt, als es überhaupt, ohne den Gedanken zu beeinträchtigen, in ſolchen Schriften geſchehen kann. Und auch darin zeigt es ſich, daß über die Mitte des Briefes hinaus das natürliche Geiſtesfeuer etwas ſinkt, daher Wiederholungen eintreten, in denen ſich zugleich ſein theilnehmendes Gemüth, unbekümmert darum, daß es Wiederholungen ſind, wohlgefällt; auch nachher, als ſchon der Schluß gemacht iſt, ohne Bedenken Das, wovon Petrus erfüllt war, noch einmal wiederholt, und dann plötzlich wieder neu auflodert, um neue

Briefs, seinen Begleiter, den Evangelisten Markus, aber für den Uebersetzer. Diese Hypothese hat Eichhorn (§. 285.) wie der aufgenommen und dahin modificirt, daß er sich Markum als den Concipienten denkt, wobei er sich auf eine Menge Ste[illegible]en stützt, die mit Pauliniſchen (ſ. unten §. 5.) die größte Ae[illegible]hn lichkeit haben ſollen (noch weiter geht darin J. D. Schul[illegible] zu ſchriftſt. Charakter und Werth des Joh.), und die Petrus sel[illegible]ſt der Chronologie zufolge, nicht aus Pauliniſchen Briefen habe ent lehnen können, wie denn auch der Brief keiner Compilation ähn lich ſehe, ſo daß die Annahme eines Concipienten aus Pauli Schule die Schwierigkeit am beſten löſe (§. 284.).

Weniger Bedenken, den Brief für Compilation zu erklären, trägt de Wette, der darin „eine beſtimmte Eigenthümlichkeit" vermißt, Einl. §. 172. Nach der Ueberſchrift des Paragraphen zu urtheilen, ſollte man darunter wohl ein eigenthümliches „ſchriftſtelleriſches Gepräge" verſtehen, was aber in dem ganzen Briefe nirgends vergebens geſucht werden dürfte. Aus der Anmerkung dagegen, welche C. III. 19 f. als „das Eigenthümliche darin" bezeichnet, iſt zu ſchließen, daß dogmatiſche Eigenthümlichkeiten vermißt werden, aus denen ſich etwa ein Petriniſcher Lehrtypus bilden ließe. Oder ſollten Eigenthümlichkeiten in der Behandlung und Darſtellung (wir werden ſeines Orts daran erinnern, und verweiſen vorläufig auf Schotts isag., §. 96. not. 6.) zu einer wahren Individualität nicht genügen?

Daß Eichhorns Hypotheſe zu künſtlich ſey (de Wette §. 173.), läßt ſich leugnen, denn es ſcheint [illegible]lich, daß ſich Petrus des Markus, der nach C. [illegible] (die Identität der Perſonen iſt wahr[illegible] nahme), als Schreibers [illegible] Tradition auch bei [illegible] hältniß Statt fand [illegible] leicht erklären la[illegible] die Annahme [illegible] natürlicher iſt [illegible] andern Begle[illegible] ſelbſt als ſe[illegible]

treten. Es ist keine dialektische Verarbeitung derselben, die diesem Gebrauche zu Grunde liegt, wie bei Paulus, sondern eine empfindungsvolle Aneignung ihres ansprechenden Gehalts; daher auch die, wie sich leicht abfühlen läßt, von der paulinischen so verschiedenartige Benutzung, namentlich die öftere Auflösung Derselben in eigene Worte und umgekehrt, dieser natürliche, bisweilen, möchte man sagen, unbewußte Gebrauch alttestamentlicher Sätze.

Nehmen wir nun dazu — und dieser Gang ist doch wohl der natürliche — die Anklänge in manchen Stellen dieses Briefs an Briefe Pauli und den Brief Jakobi hinzu, worüber der folgende §. ausführlicher handeln soll, und die sich auch später als ganz natürlich zeigen werden, so ergiebt sich uns auch daraus in Bezug auf den Verfasser selbst als Charakterzug jene starke Empfänglichkeit für äußere Eindrücke, Lebhaftigkeit der Empfindung, und lebenstüchtige Gewandtheit in der Verarbeitung, die Naturen, wie der des Apostels Petri, eigen ist und sie zum frischen Wiedergeben fremder Gedanken — wenn man Dieselben alsdann noch freund nennen kann — so geeignet macht. Ein ähnliches Verhältniß findet übrigens bekanntlich, und in noch höherem Grade, bei einigen Propheten des A. T. statt, und könnte dann auch, aber mit Absicht verbunden, in dem zweiten Briefe Petri angenommen werden, dessen Verwandtschaft mit dem Briefe Juda, seiner gleichen Tendenz wegen, jedenfalls auf Vorbedacht ruht, vielleicht selbst auf gemeinschaftlicher Berathung.

§. 5.

Werfen wir einen Blick auf die Vergleichungstafeln zwischen diesem Briefe und andern apostolischen (bei Eichhorn S. 616 f. 610 f., bei de Wette §. 172., bei Hug S. 542 f. 541.), so treffen wir zuerst im Briefe Jakobi nur wenige ähnliche Stellen, und zwar mit Ausnahme von Jak. I, 2 f., vgl. 1. Pet. I, 6 f., nur Stellen, welche Citate aus dem A. T. enthalten: Jak. I, 10 f. IV, 6. 10., vgl. 1 Pet. I, 24. V, 5 f. Dieses Zusammentreffen wäre beinahe aus Zufall oder durch die Voraussetzung, daß die beiden Stellen unter den Christen zu Jerusalem überhaupt als Lieblingssprüche gäng und gebe waren, beinahe ebenso erklärlich, als durch die Annahme, Petrus habe

den Brief Jakobi gekannt. Indeß verursachte diese Annahme selbst keine Schwierigkeiten, sondern wäre vielmehr sehr natürlich. Auf jeden Fall aber hat Petrus dieselben Citate in eigenthümlicher Auffassung und Zusammenstellung gebraucht, wie auch die Stelle 1 Pet. I, 6 f. eigene Ideen enthält und ein integrirender Theil seiner Gedankenfolge ist (s. die Auslegung).

Einer Aehnlichkeit mit dem Briefe an die Philipper erwähnt Eichhorn zwar S. 612. Anm., und argumentirt daraus, aber ohne daß er in der Vergleichungstafel die Stelle aufzuführen wagt. Nach de Wette ist es Phil. II, 14., vgl. 1 Pet. IV, 9., welche Stellen nicht im Gedanken, aber doch in einem Worte sich gleichen! Darnach dürfte kein christlicher Lehrer bei irgend einer Gelegenheit ein mürrisches Wesen verbieten, ohne sich dem Verdachte eines Plagiats auszusetzen. — Dasselbe ist wesentlich der Fall mit 1 Thess. V, 6. und 1 Pet. V, 8., um so mehr, da Christus Dasselbe öfter gebot. — Die beiden Stellen aus 1 Timoth., C. II, 9., vgl. 1 Pet. III, 3., und C. V, 5., vgl. 1 Pet. III, 5. (!), ließ de Wette aus Eichhorn's Verzeichniß ganz weg; Hug behielt noch die erstere bei, in der aber nur der allgemein christliche Gedanke und die im Gegenstand selbst gegebene Abtheilung des Frauenputzes in Haargeflecht, Geschmeide und Gewänder der petrinischen Stelle gleichen, aber auch dies nicht einmal dem Ausdrucke nach. Auch vergleicht Hug 1 Pet. II, 13. mit 1 Tim. II, 1—3., wie uns scheint, sehr gezwungen, da diese etwas Anderes befiehlt, und auch im Einzelnen die Gedanken abweichen, Aehnlichkeit des Ausdrucks aber nur durch starke Auslassungen entsteht (vgl. S. 9.). — Umgekehrt führt Hug keine der Parallelstellen aus dem Briefe an die Römer an, und auch de Wette läßt Röm. IV, 24., vgl. 1 Pet. I, 21., mit vollem Rechte weg, fügt aber Röm. XII, 17., vgl. 1 Pet. III, 9., hinzu, wo sich allerdings Aehnlichkeit findet, obgleich Petrus dabei bestimmt die Ermahnung Christi Mtth. V, 38, 44. vor Augen hatte. Der Ausdruck, der Beiden gemeinsam ist, ist aber zugleich auch gewiß ein sehr vulgärer; vgl. 1 Thess. V, 15., wo er sich ebenfalls findet. Röm. XII, 6 f. und 1 Pet. IV, 10 f., scheint uns de Wette mit mehr Recht zu vergleichen.

Ebenſo gleichen ſich Röm. VIII, 18. und 1 Pet. V, 1., keineswegs aber Röm. XIII, 1. und 1 Pet. II, 13. (richtig verſtanden), obgleich V. 3 f. und V. 14. wieder Aehnlichkeit bieten (mit Auslaſſungen). Jedenfalls könnte alſo nur eine freie Benutzung des Römerbriefs, die eigentlich nicht einmal Benutzung wäre, da die Stellen ganz allgemein bekannte chriſtl. Gedanken enthalten, nur eine Reminiſcenz, angenommen werden. Mit welchem Rechte aber gründet man eine Verwandtſchaft mit dem erſten B. an d. Korinth. auf die Aehnlichkeit von 1 Kor. XVI, 20. und 1 Pet. V, 14., wenn man eine Benutzung des Briefs an die Römer annimmt, während man weiß, daß Daſſelbe wörtlich ſich auch in Dieſem (Röm. XVI, 16.) findet? Uebrigens war die Sitte des φιλημα ἁγιον allgemein unter den Chriſten (vgl. noch 2 Kor. XIII, 12., 1 Theſſ. V, 26.), und gerade daß Petrus einzig es φιλ. ἀγαπης nennt, könnte für verſchiedenen Sprachgebrauch gelten, da ſolche Namen conſtant zu ſeyn pflegen. — Müßte Galat. V, 13. bei 1 Pet. II, 16. nothwendig vorgeſchwebt haben, ſo würde daraus folgen, daß es überhaupt im N. T. keine Parallelſtellen geben darf, ohne daß die eine nach der andern geſchrieben iſt. Hier aber iſt die Parallele auch äußerlich leicht erklärlich, weil Petrus ebenfalls an die Galater ſchrieb, unter denen Manche die chriſtl. Freiheit im Munde, Anderes aber im Schilde führten, wie denn damals überhaupt unter den kleinaſiatiſchen Gemeinen ein Streben nach fleiſchlicher Freiheit geherrſcht zu haben ſcheint, vgl. Eph. VI, 5—10. Koloſſ. III, 22 — IV, 2., Philem., und 2 Pet. II, 19.

Die Aehnlichkeit der Stellen in den Briefen an die Eph. und Koloſſ. (Kol. III, 8. mit 1 Pet. II, 1., Eph. I, 3. V, 21. 22. VI, 5. mit 1 Pet. I, 3., V, 5. III, 1. II, 18.) erkennen wir dagegen beſtimmt an, beſonders wegen der Aehnlichkeit des Ideengangs in den Prologen der Briefe (ſ. Hug II, 540 f. und die Ausl.), und möchten ſogar die Bekanntſchaft mit dieſen Briefen für genügend zur Erklärung anderweitiger Aehnlichkeit mit Pauliniſchen Ausdrücken halten. Nichts erklärt ſich aber leichter, als Petri wirkliche Bekanntſchaft mit Denſelben. Sollte er, der an die Kleinaſiatiſchen Gemeinen ſchreiben wollte, ſich nicht

mit den Briefen Pauli an sie bekannt gemacht haben? fragt Hug, und wir können die Wahrscheinlichkeit, daß die Briefe ihm wirklich bekannt wurden, noch bedeutend erhöhen, wenn wir das Verhältniß Petri zu diesen Gemeinen in Erwägung ziehen. (§. 8.). Unterdeß genüge noch die Bemerkung, daß man ja bei Jakobus auch Bekanntschaft mit Pauli Briefen und Berücksichtigung derselben annimmt, — warum denn nicht bei Petrus? — und daß Petrus dazu sehr leicht gelangen und noch besonders aufgefordert werden mußte, wenn Markus, der Gefährte Pauli und Ueberbringer seiner Briefe an Philemon und die Kolosser, Petrum aufsuchte, wenn er gar Derselbe ist, der mit ihm, wie er sich ihm schon früher anschloß, die Missionsreise nach Babylon antrat (vgl. C. V, 13.). Endlich sagt bekanntlich 2 Pet. III, 15 f. ausdrücklich, daß er die Briefe Pauli (an diese Gemeinen?) überhaupt kenne.

§. 6.

Die Gemeinen, an die nach C. I, 1. das Rundschreiben des Apostels gerichtet ist, waren beinahe durch die ganze Halbinsel Kleinasiens zerstreut. Unter den Provinzen, die er aufzählt, nennt er zuerst die für uns entfernteste, im Nordost, an der Grenze des Reichs, zunächst Kolchis und Kleinarmenien, den Pontus, und zwar ohne Einschränkung, so daß er wirklich die ganze Länderstrecke von der Mündung des Halys an bis dorthin (Strabo l. XII, p. 376. ed. 1a Casaub.) darunter zu begreifen scheint; eine fruchtbare Gegend, mit blühenden Handelsstädten und Seehäfen; das Vaterland Aquilas (Gesch. XVIII, 2.). — Südwestlich davon liegt dann Galatien, die gebirgige Grenzscheide Phrygiens und Kappadociens einerseits und Bithyniens und Paphlagoniens andererseits, seit der Invasion der Gallier (im 3ten Jahrh. v. Chr.) zur Selbstständigkeit und zu eigenem Namen gekommen, und unter seinem Tetrarchen Dejotar durch den östlichen Theil des Pontus (s. S. 12.) als ein Geschenk des Pompejus vergrößert. Zweimal bereiste es Paulus (Gesch. XVI, 6., vgl. Gal. IV, 13 ff. 19., aber nicht, wie Koppe meint, Gesch. XIV, 6., das erste Mal; das zweite Mal Gesch. XVIII, 23., XIX, 1 ff.) und stiftete darin das erste Mal (nach Eich-

horn im J. 53.) christl. Gemeinen. Nach ihm lehrte daselbst sein Gehülfe Crescens (2 Tim. IV, 10.). Später wurde Ancyra (Ancyra Tectosagum) als kirchliche Metropolis berühmt (vgl. *Cellarius*, notitiae orb. ant. l. III, c. 4. p. 173 sqq., Mannert, Geogr. d. Gr., B. VI. Thl. 3. S. 37 ff., Koppe und Winer, proll. zum Br. a. d. Gal.). — Noch tiefer südlich, aber wieder östlicher, zwischen Pontus und Cilicien, liegt das eben so gebirgige und fruchtbare Kappadocien, östlich durch den Antitaurus von der Armenischen Landschaft Sophene (Strabo l. XI, p. 359., XII, p. 369. 363.), im Norden durch eine dem Taurus parallele Bergkette vom Pontus getrennt (ὄριον δ' ἐστι του Ποντου και της Καππαδοκιας ὀρεινη εις παραλληλος τω Ταυρω, Strabo l. XII, p. 372.), seit Dieser nämlich, der unter den Persern dazu gehört und daher ἡ προς τω Ποντω Καππαδοκια geheißen hatte, in ein besonderes Reich verwandelt worden war, und das größere, das Taurische, Kappadocien diesen Namen vorzugsweise erhielt (Strabo l. XII. cf. *Cellarius* l. l., p. 340.). Auch da befanden sich Juden, wie aus Josephus, ant. XVI, 6., und Gesch. II, 9. hervorgeht, die zu den Festen nach Jerusalem kamen, und das Christenthum konnte durch sie schnell in diese Gebirge verpflanzt werden. Die Städte Nyssa und Cäsarea gaben der Kirche einen Gregor und Basilius.

Darauf geht der Apostel in der Aufzählung noch südlicher und nennt Asien schlechtweg, wovon wir aber, da es nicht am Schlusse steht, nicht mit Pott zugeben möchten, daß es zur Bezeichnung Kleinasiens überhaupt hier stehen könne; in Diesem wäre zwar nach Strabo l. XII. init. Kappadocien nicht mitbegriffen, aber alle von da an westlich liegenden Gegenden (ἡ προσεσπεριον τοις Καππαδοξιν ἁπασα), folglich auch Galatien und Bithynien, die nicht nur Petrus hier einmal daneben benennt, sondern auch die andern Schriftsteller, die von seiner Wirksamkeit berichten (s. §. 8.). Umgekehrt schließen W. Est und Jak. Usher die Grenzen von Asien im neutestamentlichen Sprachgebrauche zu enge ein, wenn sie es auf Lydien beschränken wollen. Gesch. XVI, 6., das sie dafür anführen, beweist nur, daß Paulus und Silas, nachdem sie in Ikonium und den andern Städten Lykaoniens die

Gemeinen befestigt (V. 1—4.) und dann in Phrygien und Galatien (V. 6.), wie wir annehmen müssen, ebenfalls gepredigt und in letzterer Provinz neue Gemeinen gestiftet hatten (s. o.), weil sie auf ihrer Weiterreise sich gehindert fühlten, in Asien zu predigen, als sie in die Mysische Landschaft kamen, nach Bithynien ausbiegen wollten (woran sie dann der Geist zum zweiten Male hinderte); folglich daß Mysien hier gerade zu Asien gerechnet wird, Bithynien aber davon ausgeschlossen, ebenso wie in der Ueberschrift dieses Briefs.

Wir haben also volles Recht, unter Asien die Asia prooconsularis der Römer (seit Augustus) zu verstehen. Diese begriff die Küstenländer des Aegäischen Meeres: Mysien, Lydien, Karien, bis ins Herz der Halbinsel hinein: Phrygien, Pisidien und Lykaonien, drei Reiche, die früher (Ersteres theilweise, die beiden Andern ganz) von dem prätorischen Asien abgetrennt und mit der Provinz Cilicien vereinigt worden waren; so daß also nur die Küstenländer des Cyprischen Meeres: Lycien, Pamphilien und Cilicien, von der Asia prooconsularis ausgeschlossen blieben, und alles Land diesseits des Taurus bis zum Rhyndacus zu ihr gerechnet werden konnte (Plinius, l. V, c. 32.).

Endlich nennt der Apostel noch Bithynien, das jenseits des Rhyndacus beginnt und einen Theil der Propontis, den Bosporus und das schwarze Meer entlang bis an den Parthenius sich erstreckt, der es von Paphlagonien trennte, bis Dieses durch Augustus, nach dem Tode des letzten Nachkommen Dejotars, größtentheils zu Bithynien geschlagen wurde. Die Provinz Bithynien umfaßte nun die ganze Länderstrecke von und mit der Landschaft Chalcedon längs der Küste hin, so daß Amastris und Sinope dazu gehörten (Plin. jun., ep. 99 sq. 91 sq.), bis und mit der pontischen Landschaft Amisus (id., ep. 93 sq.), weswegen sie auch die pontische Provinz hieß.

Durchgehen wir nun schnell die Asia proconsularis, so finden wir zuerst in Lykaonien (im Westen Kappadociens), am Fuße des Taurus, die auch von Griechen und Juden zahlreich bewohnte Stadt Ikonium, wo Paulus mit Barnabas predigte (Gesch. XIV, 1 ff.), Lystra, den Geburtsort des Timotheus

(XVI, 12., vgl. 2 Tim. III, 11.), wo Paulus durch fremde Juden gesteinigt wurde (XIV, 8—19.), und Derbe, den Geburtsort des Gajus, wo Viele sich bekehrten (XX, 4., vgl. XIV, 20 f.); dann südwestlich in Pisidien (auf den Höhen und zu beiden Seiten des Taurus, Strabo l. XII, p. 392.) das Pisidische Antiochien, wo Paulus viele Heiden bekehrt hatte, von den Juden gleichfalls vertrieben worden war (XIII, 14 ff. 48 ff.), zurückkehrend aber die Gemeine einrichtete (XIV, 21—25.); ferner, wenn wir der Eintheilung des Ptolemäus folgen, in Karien (Rhodus gegenüber) die Jonische Seestadt Miletus, wo man nach Gesch. XX, 17. und 2 Tim. IV, 20. auch Christen vermuthen muß; nördlich davon in Phrygien (vgl. *Böhmer*, isag. in ep. ad Coloss., p. 1—9. 18—38.), wo Paulus auf den zwei Reisen nach Galatien predigte (Gesch. XVI, 6., XVIII, 23.), längs den Ufern des Lykus Laodicäa, Hierapolis und Kolossä, berühmte Christengemeinen, für die Paulus seinen Brief an die Kolosser schrieb (Kol. IV, 13. 16.), und als deren Vorsteher wir Archippus und Epaphras (Kol. I, 7., IV, 12 f. 17., Philem. 1. 2.), als Mitglied Philemon kennen; die Gemeine zu Kolossä bestand größtentheils aus Heidenchristen, die anderen wahrscheinlich auch; Irrlehren zeigten sich frühe darin; bald trat, in Laodicäa wenigstens, Lauheit ein (Off. III, 14—22.); westwärts wieder, in Lydien, am Fuße des Tmolus, Philadelphia, rühmlich bekannt aus Off. III, 7 ff., und die Hauptstadt Sardes (Off. III, 1 ff.), nördlich davon Thyatira, nach Off. II, 18 ff. gegen Irrlehrer zu nachsichtig; und am Meere das berühmte Ephesus, wo Paulus nach einem ersten Besuche (Gesch. XVIII, 19 ff.), durch die Abreise des thätigen Apollo (V. 24. ff.) zur Rückkehr veranlaßt, zwei Jahre lang vor ganz Kleinasien predigte, und aus Juden und Griechen eine besondere christl. Gemeine bildete (XIX, 1 ff. 8—10. 17., vgl. XX, 17.; vgl. Off. II, 1 ff.), nördlicher Smyrna, als Christengemeine bekannt aus Off. II, 8 ff.; endlich in Mysien die alte Königsstadt Pergamus, Off. II, 12 ff., und Alexandria Troas (in der Landschaft Troas, daher Gesch. XVI, 8. von Mysien, das sie umschloß, unterschieden), wo Paulus nach 2 Kor. II, 12.

predigte, und nach 2 Tim. IV, 13. sich ebenfalls Jünger befunden haben müssen (vgl. auch Gesch. XX, 6.). Christengemeinen in Bithynien sind uns aus dem N. T. nicht bekannt.

§. 7.

Die Gemeinen in den zu Anfang dieses Briefs bezeichneten Gegenden sind also, so weit wir über sie Nachricht haben, solche, die von Paulus oder Dessen Schülern gestiftet worden waren. Indeß ist es noch zweifelhaft, ob der Brief gerade an sie und nicht etwa an andere Gemeinen derselben Gegenden, von denen wir Nichts wissen, gerichtet wurde. Der Mangel an näherer Bezeichnung aber, der diese Annahme nicht erlaubte, könnte auch nicht dagegen eingewandt werden, wenn nur aus einer andern Bestimmung in der Ueberschrift, in Uebereinstimmung mit dem Inhalte Desselben, hervorgienge, daß der Brief einer bestimmten Classe von Gemeinen in den besagten Provinzen galt.

Auf eine bestimmte Art von Christen beschränken alle Diejenigen die unmittelbare Absicht des Briefstellers, die das Sendschreiben ausschließlich entweder an Juden- oder an Heidenchristen gerichtet glauben. Für die Beziehung auf Judenchristen, welche Eusebius (h. e. III, 4.), Hieronymus (catal.), Didymus (vgl. u.), Epiphanius (haer. XXVII, 6.), Oekumenius und Theophylakt, der Scholiast bei Matthäi, Erasmus, Calvin, Beza, W. Est, Baronius (ann. l. l.), Salmasius, Grotius, Jk. Capellus, Hammond, Bengel, Hensler, Bertholdt, Hug, de Wette in dem Ausdrucke: παρεπιδημιοις διασπορας (C. I, 1.), zu finden glauben, spricht im Briefe selbst Nichts, Manches aber dagegen.

Διασπορα heißen allerdings auch im N. T. die zerstreut wohnenden Juden, Joh. VII, 35., und Jak. I, 1. wird der Ausdruck sogar von den Judenchristen gebraucht. Doch findet ein Unterschied zwischen der letztern Stelle und unserer statt, indem Jakobus ausdrücklich an „die zwölf Stämme in der Zerstreuung" schreibt, so daß hier der Begriff des ehemaligen Judenthums keineswegs in dem Worte διασπορα liegt, sondern in der Bezeichnung: zwölf Stämme. (Vgl. Guerike, Beiträge zur hist. krit. Einl. ins N. T. Th. I, S. 166—170.)

Ein positiver Grund dagegen, warum nothwendig anzunehmen ist, daß dieser Brief an Heidenchristen geschrieben ist, wie Augustin (c. Faust. XXII, 89.), Procopius (in Jesai. XV, 20.), Cassiodor (de inst. div. litt., t. II, p. 516.), Osiander, Wetstein, Hallet, Böhme (Comm. in eq. ad Ebr. p. XLVI. sp.; vgl. auch Didymus zu C. II, 10.) annehmen, oder doch an Gemeinen, die nicht nur, wie Flacius, Calov, Wolf, Carpzov, Pott, Hänlein, Eichhorn, Schott glauben, aus Heiden- und Judenchristen zusammengesetzt waren, sondern, wie Guerike richtiger bestimmt, größtentheils aus Heidenchristen bestanden, ist der, daß wenigstens eine Stelle Desselben die Leser bestimmt als ehemalige Heiden bezeichnet. Dies erkennt auch de Wette in seiner Einleitung (§. 171.) an, entlehnt aber daraus, wie es scheint (nicht ausdrücklich), den ersten Grund gegen seine Echtheit. Der Widerspruch der Ueberschrift, wenn man sie von Judenchristen versteht, mit der anzugebenden Stelle und ein paar ähnlichen, ist in der That stark genug, um einen solchen Verdacht zu rechtfertigen. Doch würde die Annahme der Unechtheit den Widerspruch noch keineswegs erklären. Es würde sich dann von Neuem fragen, warum ein so kunstfertiger Betrüger ohne allen Anlaß sich in einem so groben Widerspruch gefangen habe. Die Hauptstelle ist nämlich C. IV, 3.: ἀρκετος γαρ ἡμιν (wie oft, statt ὑμιν geradezu, welches V. 4. steht) - - το θελημα των ἐθνων κατεργασασθαι πεπορευμενους ἐν - - ἀθεμιτοις εἰδωλολατρειαις (Potts Gegenbemerkk., prolegg. p. 11., sind ungenügend; vgl. darüber Schott p. 404 sq. Note). Nicht gewiß ist, daß C. I, 18. und C. II, 10., welche de Wette anführt: ἐλυτρωθητε ἐκ της ματαιας ὑμων ἀναστροφης πατροπαραδοτου — und: (ὑμεις) οἱ ποτε οὐ λαος, νυν δε λαος θεου κ. τ. λ., nicht auch auf Judenchristen gehen können, obgleich Letzteres auch Röm. IX, 25. von den Heiden gesagt wird, dagegen es sich im Propheten bestimmt auf Israel bezieht (Hos. II, 23., vgl. I, 6. 9.); s. Pott a. a. O. Dagegen deuten die Bestimmungen, daß ihr früherer schlechter Lebenswandel auf Unwissenheit beruht, C. I, 14., daß Gott sie aus der Finsterniß zu seinem wunderbaren Lichte berufen habe, C. II, 9. (vgl.

Geſch. XXVI, 18.), und daß die Frauen Töchter Saras geworden ſeyen, C. III, 6., auf Heidenchriſten, wenn man ſie nicht (immer gezwungen) auf die individuelle Bekehrung der einzelnen Perſonen beziehen will.

Die zuerſt angeführte Hauptſtelle erlaubt alſo nicht, da ſie an die Leſer des Briefs ſchlechthin gerichtet iſt, Dieſelben oder nur die Mehrzahl Derſelben für Judenchriſten zu halten, umſomehr, da ſie von den andern Stellen unterſtützt wird, dagegen ſich gar keine Stelle findet, die mit irgend einem Scheine ausſchließlich auf Judenchriſten zu beziehen wäre (wie Einige ohne Grund von C. II, 9. 12., III, 6. behaupten). Umgekehrt aber erlaubt die Natur der Sache nicht, zu behaupten, daß die durch einen großen Länderſtrich zerſtreuten Gemeinen, an welche dieſer Brief gerichtet war, nicht auch theilweiſe Judenchriſten enthielten. Wenn jedoch, wie durchaus anzunehmen iſt, nur die überwiegende Mehrzahl der Leſer Heidenchriſten war, ſo müſſen wir nachweiſen, wie die Prädicate παρεπιδημοι und διασπορα Dieſen zukommen. Was das Erſte betrifft, ſo ſind alle Gläubige Altes und N. Bundes (wie es z. B. Clemens v. Alex. von den Weiſen mit ſolchen Ausdrücken ſagt, strom. l. IV, p. 231. ed. Sylb., und nicht nur Didymus, auch Oekumenius und Theophyl. anerkennen) ξενοι και παρεπιδημοι επι της γης, Hebr. XI, 13., weil ſie Kinder des himmliſchen Jeruſalem ſind (Gal. IV, 26.) und ihr Vaterland wieder ſuchen (Hebr. XI, 10. 14. 16.). Daher nennen ſchon Jakob und ein Pſalmiſt ihr Leben eine Pilgrimſchaft oder Wallfahrt (1 Moſ. XLVII, 9. Pſ. CXIX, 19.), und in Beziehung auf dieſe Bedeutung des Erdenlebens heißt Gott die Iſraeliten Fremdlinge und Gäſte ſelbſt in dem Lande, das er ihnen zum eigenthümlichen Wohnſitz anwies (3 Moſ. XXV, 23. Pſ. XXXIX, 13.), wie aus 1 Chron. XXX, 15. deutlich hervorgeht. In Bezug auf die Chriſten aber nennt Petrus ſelbſt in demſelben C., V. 17. die Lebenszeit ausdrücklich τον της παροικιας χρονον, und C. II, 11. ermahnt er ſie ὡς παροικους και παρεπιδημους, ſo daß dieſe geiſtliche Beziehung der Worte keinem Zweifel unterliegen kann. Ebenſo ſagt ſchon Aeſchines, dial. Socr. III, 3.: παρεπιδημια τις ἐστιν ὁ βιος

ὁ βιος, und die Christengemeinen zu Vienne und Lyon nennen sich in einem Briefe bei Eusebius, h. e. V, 1: οἱ ἐν Βιεννῃ και Λουγδουνῳ της Γαλλιας παροικουντες δουλοι Χριστου (Guerike a. a. O. S. 177 f. Note). Dadurch aber, daß wir diese Prädicate der Fremdling- und Pilgrimschaft bildlich nehmen, entgehen wir auch der Schwierigkeit, die bei der Beziehung auf Judenchristen, als ehemalige Juden, entsteht. Denn die Juden waren in fremden Ländern, genau genommen, nicht παρεπιδημοι, sondern ἐπιδημοι (s. u. zu C. I, 1.); sie hatten sich daselbst angesiedelt, und der Apostel dachte nicht daran, die Hoffnung baldiger Rückkehr auszusprechen. Die Christen dagegen, wenn ihr Beruf recht betrachtet wird, dürfen sich hier nicht einmal ansiedeln und festsetzen, sondern müßen sich als Reisende ansehen. — Der Begriff der Diaspora ist von den Juden, dem ehemaligen Volke Gottes, auf die Christen, das gegenwärtige, ebenfalls zerstreute Volk Gottes, übergetragen, wie Guerike ebenfalls bemerkt, und das mit besonderem Rechte, weil jene Zerstreuung, insofern sie die Kenntniß des einen wahren Gottes unter den Völkern der Erde verbreitete und die Ausbreitung des Christenthums vorbereitete, reales Vorbild der Zerstreuung der Christen unter die Unbekehrten zu dem Zwecke ihrer Bekehrung (vgl. Gesch. VIII, 4., XI, 19.) war. Diese Uebertragung des Begriffs hatte auch äußerlich keine Schwierigkeiten, da in dem Worte διασπορα (Zerstreuung, = die Zerstreuten als Gesammtheit, Joh. VII, 35.) an und für sich gar Nichts liegt, was sich auf das Judenthum bezöge. Diese διασπορα wird gebildet durch die in der Welt herum zerstreuten Kinder Gottes, τα τεκνα του θεου τα διεσκορπισμενα (Joh. XI, 52.), die dennoch eine Gesammtheit bilden, weil Christus kam, ἱνα (αὐτα) συναγαγῃ εἰς ἑν (ebend.). Aber diese Vereinigung der Gläubigen ist eine geistliche, denn sie beruhet nicht auf einer äußerlichen Kirchengewalt, wie zur Zeit der Theokratie, sondern auf dem Tode Christi (ebend. V. 51.).

Es ist demnach, wie an sich am Natürlichsten, so dem Briefe selbst am Entsprechendsten, ihn als Schreiben an die durch ganz Kleinasien gestifteten pauliniſchen und größtentheils aus Hei-

denchriſten beſtehenden Gemeinen zu betrachten. Oder wie ließe ſich auch an ſich denken, daß auf der großen Länderſtrecke überall Heiden- und Judenchriſten getrennt gelebt hätten? — Und dafür ſpricht denn auch das Folgende, was wir über das Verhältniß Petri zu dieſen Gemeinen und die Abſicht ſeines Briefes zu erwähnen haben. (Ueber die unnatürliche Anſicht Einiger, der Brief ſey an zum Chriſtenthum bekehrte Judenproſelyten gerichtet, ſ. zu C. I, 1., vgl. Henſlers Comm., S. 11.)

§. 8.

Im Allgemeinen konnte das Verhältniß der Apoſtel in Jeruſalem zu den neuen pauliniſchen Gemeinen kein anderes, als das großer Sorgfalt und großer Ehrfurcht ſeyn. In den größtentheils aus Heidenchriſten beſtehenden Kirchen, zu Korinth und Philippi, wie in Galatien, fanden ſogar bald jüdiſch geſinnte Lehrer ſo leichten Zutritt, daß ſie es wagen durften, fälſchlich die Autorität der Apoſtel zu Jeruſalem der des Vaters dieſer Gemeinen entgegenzuſtellen. Und was war auch natürlicher, als dieſer Hinblick der Neubekehrten auf Jeruſalem, von wo ihnen das Heil gekommen war? Was war natürlicher, als eine ſtäte Verbindung mit der Mutterkirche, nicht als ob man ihr eine hierarchiſche Würde beigelegt (ausgenommen Einzelne aus Irrthum oder Selbſtſucht), ſondern weil ſie der feſte Sitz mehrerer der angeſehenſten Apoſtel, weil ſie der natürliche Sammelplatz und das Centrum, beſonders der Judenchriſten aus allen Weltgegenden, war, während der Verkehr mit dem immer umherreiſenden Paulus viel ſchwieriger ſeyn mußte? Und mußten nicht ſelbſt die Heidenchriſten, ſey es, um eigenem Bedürfniß zu genügen, ſey es, um den Anmaßungen jüdiſch geſinnter Irrlehrer oder auch judaiſirender Chriſten überhaupt deſto ſtärker begegnen zu können, wünſchen, ſich auf die Autorität der Apoſtel zu Jeruſalem ſtützen zu können, die ihre Freiheit anzuerkennen und zu beſchützen geneigter waren, als ihre eigenen Schüler, und zugleich geeigneter als irgend Jemand, die Einigkeit in der Kirche aufrecht zu erhalten? Pauli öftere Reiſen nach Jeruſalem, ſeine Berufungen auf die Uebereinſtimmung mit den dortigen Apoſteln gegen die Beſtreiter ſeiner Lehre, und die Verbindung chriſtlicher Liebe, in die er ſeine

Gemeinen mit den paläſtinenſiſchen ſetzte, ſind die ſprechendſten Zeugniſſe dafür.

Andererſeits findet ſich bei den Apoſteln zu Jeruſalem große Theilnahme für die Heidenchriſten. Nicht nur berathen ſie mit Paulus über das künftige Verhältniß Derſelben (Geſch. XV.), ſie ſenden auch aus eigenem Antriebe Silas und Judas Barſabas mit ihm nach Antiochien, um den Verſuchen Einiger aus ihrer Mitte, ſie zu verwirren und unter das Geſetz zurückzuführen, Einhalt zu thun (daſ., 22—23.). Und wer ſich dabei am Entſchiedenſten zeigte, war Petrus; er, der ja zuerſt durch eine beſondere Offenbarung über den freien Zutritt der Heiden belehrt, die Apoſtel zur öffentlichen Anerkennung dieſer Wahrheit gebracht hatte (Geſch. X.), er, der ſagen durfte, Gott habe beſchloſſen, daß durch ſeinen Mund die Heiden das Evangelium hören und glauben ſollten (Geſch. XV, 7.). Und obgleich wir beinahe keine weitere Nachrichten von ihm haben, erwähnt doch Paulus einer neuen Reiſe Deſſelben nach Antiochien (dem ſyriſchen), wo er ebenfalls die Heidenchriſten durch eigene Theilnahme an ihren Mahlzeiten in der von ihm zuerſt erkannten Wahrheit, daß alle Speiſe, die Gott heiligt, zu genießen ſey (Geſch. X, 16., vgl. XI, 3.), beſtärkte, bis die Furcht, es mit einigen Jüdiſchgeſinnten zu verderben, ihn zu einer augenblicklichen Heuchelei vermochte (Gal. II, 11—13.). Rechnen wir nun dazu, daß in einem Barnabas, Silas, Markus Mittelglieder gegeben waren, denen die neuen Gemeinen eben ſo ſehr am Herzen liegen mußten, als ſie Anhänglichkeit und Vertrauen gegen die Apoſtel zu Jeruſalem hegten, wie gegen Paulus, ſo wird es uns höchſt natürlich ſeyn, in dieſem Briefe ein Zeugniß der Fürſorge Petri für die Pauliniſchen Gemeinen zu beſitzen, und ſehr erwünſcht, ſeine Stellung zu ihnen daraus kennen zu lernen.

Daß Silas oder Silvanus, der Begleiter Pauli, und wahrſcheinlich auch derſelbe Markus, den wir als einen ſeiner Gefährten auf einer Miſſionsreiſe kennen (ſ. den Comm. zu C. V, 13.), zu Ende unſers Briefs als Perſonen genannt werden, die den betreffenden Gemeinen bekannt und gegenwärtig bei Petrus ſeyen, beſtätigt das Geſagte noch mehr. Und doch war Silas

mit Paulus nur in Lykaonien, Phrygien und Galatien thätig gewesen, Markus aber von allen bezeichneten Gegenden nur in Pamphylien und Phrygien bekannt (Gesch. XIII, 13., Kol. III, 10.). Der Eine oder Andere wenigstens mußte also wohl auf andern, von Paulus unabhängigen Reisen sich in den übrigen Provinzen bekannt gemacht haben. Wird aber unter Markus ein uns sonst unbekannter Sohn Petri verstanden, so ist nur noch klarer, daß Derselbe auf einer oder mehreren, durch Petrus veranstalteten Missionsreisen in diesen Gemeinen mußte gewirkt haben. Hieher gehören denn auch die alten Sagen von Reisen des Apostels selbst, nicht nur in den apokryphischen Schriften (wie seine περιοδοι oder das κηρυγμα Πετρου), sondern auch bei Kirchenvätern, wie Origenes (in genes. l. 3.), der es aber nur als wahrscheinlich erzählt: Πετρος δε ἐν Ποντῳ και Γαλατιᾳ και Βιθυνιᾳ, Καππαδοκιᾳ τε και Ἀσιᾳ κεχηρυχεναι τοις ἐν τῃ διασπορᾳ Ἰουδαιοις ἐοικεν (bei Euseb. h. e. l. III, c. 1.), und wie Eusebius selbst (h. e. l. III, c. 4.): και ἐκ των Πετρου δε λεξεων, ἐν ὁποσαις και οὐτος ἐπαρχιαις τοις ἐκ περιτομης τον Χριστον εὐαγγελιζομενος τον της καινης διαθηκης παρεδιδου λογον, σαφες ἀν εἰη, ἀφ' ἡς εἰρηκαμεν ὁμολογουμενης αὐτου ἐπιστολης, ἡν τοις ἐξ Ἑβραιων οὐσιν ἐν διασπορᾳ Ποντου και Γαλατιας, Καππαδοκιας τε και Ἀσιας και Βιθυνιας γραφει. — Sehn wir aber auch hievon und von der noch weiter gehenden Nachricht des Epiphanius (haer. 27. p. 107.) ab, fürchtend, daß das Ganze bloße Muthmaßung sey, gegründet auf unsern Brief (s. Eichhorn), so ergab sich doch sonst sicher genug das enge Verhältniß Petri zu den bezeichneten Gemeinen, besonders noch durch seine Begleiter vermittelt. Sandte er aber gar, wie Manche annehmen, den Brief durch Silvanus, so läßt sich noch leichter begreifen, daß Petrus diese Gelegenheit, auf die pauliniſchen Gemeinen zu wirken, freudig benutzte.

Der besondere Beruf Petri zum Judenapostel (vgl. Gal. II, 7.) konnte Dem keinen Eintrag thun. War er doch gerade, nicht nur als der erste Heidenapostel (s. o.), sondern auch als der Mittelpunct der Judenchristen, durch diese seine Stellung am Meisten dazu verflichtet, das Interesse der Heidenchristen väterlich zu

berücksichtigen, es bei den Einseitigen zu vertreten, und ihnen selbst zu beweisen, daß Beide einen Herrn, einen Glauben, eine Hoffnung haben. Und predigte doch auch Paulus, der Heiden-Apostel, wo er durchkam, unter den Juden! Existirte damals noch kein Pfarrzwang! — Aber die falsche Ansicht, der Brief sey an Judenchristen geschrieben, scheint durch diese falsche Vorstellung von engherziger Absteckung der Lehrgrenzen vorzüglich begünstigt worden zu seyn.

§. 9.

Dafür, daß Petrus seine Wirksamkeit nicht auf Palästina und Syrien beschränkte, spricht zugleich der Ort, an dem dieser Brief geschrieben wurde. C. V, 13. wird nämlich Babylon als Solcher genannt. Daß Dies nicht symbolisch zu verstehen sey, als Bezeichnung Roms, wie die Alten (*Clem. Al.* bei Euseb. h. e. II, 15.) es nahmen, ist heutzutage anerkannt (s. Bertholds Einl. Th. V, S. 3060., Hug B. II, S. 551.) — anderer solcher Erklärungen nicht zu erwähnen. Aber auch so verstanden, würde die Angabe, wie die Nachrichten von Petri Reise nach Rom überhaupt (welche nicht auf Mißverstand der Stelle beruhen, weil umgekehrt nur sie die tropische Auslegung veranlaßt haben können), beweisen, welche lebendige Theilnahme an den paulinischen Gemeinen und welchen Beruf, auch in solchen Gegenden zu wirken, er empfunden habe.

Unter Babylon verstehen wir Babylon κατ' ἐξοχην (was auch Neander, K. G. I, S. 111. Anm., wahrscheinlicher findet), weil bei einem andern eine Angabe um so nöthiger gewesen wäre, je entlegener und unbekannter es war. Dies ist aber mit dem ägyptischen Babylon der Fall, welches nach Strabos Beschreibung überdieß nur ein römisches Fort war (ursprünglich eine Niederlassung babylonischer Flüchtlinge, in der Nähe des jetzigen Cairo; l. XVII, p. 555.). Daß die jetzigen Kopten die Stelle so erklären (s. Pott, p. 13.), ist leicht erklärlich; und macht Hug dafür gelten, daß Markus, nach Petri Tode zu Rom, in Aegypten gepredigt habe (Einl. II, 552 f., vgl. 290.), so giebt er eben an, wie die Auslegung jener Stelle entstand; denn daß es natürlich sey, Markus habe nach Petri Tod nur an Orten

geprediget; wo Petrus ſelbſt ſchon gewirkt hatte, wird man nicht leicht annehmen; eher wohl, daß er von Rom nach Aegypten geflüchtet ſey.

Das aſſyriſche Babylon war zwar im Laufe der Zeit ſo ſehr heruntergekommen, daß zu Diodors Zeit nur noch ein Theil Deſſelben bewohnt war (D. Sic. l. II, c. 9.). Dann traten, was Pearſon und Hug urgiren, in den letzten Jahren der Regierung Caligulas († 41) ſtarke Judenverfolgungen ein, und fünf Jahre ſpäter verſcheuchte die Peſt die Uebrigen. Dies beweiſt jedoch, daß nicht alle Juden vor der Verfolgung geflohen waren, daß ſie mithin, nachdem die Peſt aufgehört hatte, zurückkehren konnten, und daß folglich Petrus in der Zeit, da dieſer Brief geſchrieben zu ſeyn ſcheint, funfzehn bis zwanzig Jahre nach der Peſt (ſ. §. 10.), bereits wieder eine nicht unfruchtbare Miſſionsreiſe unternehmen konnte. Woher wiſſen wir aber auch außerdem, daß nicht nur aus der Stadt, auch aus der Umgegend Babylons die Unzahl von Juden auf einmal ſich ganz entfernte? (οὐ γαρ ὀλιγαι μυριαδες τουδε του λαου περι την Βαβυλωνιαν ἀπῳκισθησαν. *Joseph.* ant. l. XV, c. 3., §. 1. Πασα γαρ, ἐξω μερους βραχεος, Βαβυλων, και των ἀλλων σατραπειων, αἱ ἀρεσασαν ἐχουσι την ἐν κυκλῳ γην, Ἰουδαιους ἐχουσιν οἰκητορας. *Philo* de virt. p. 587.). Erzählt doch Joſephus ſelbſt (antiq. l. XVIII extr.), daß ſich ein Theil der Juden bald darauf (ſ. u.) in die feſte babyloniſche Stadt Neerda (talm. נהרדעה. Avoda Sara II, p. 82. ed. Edzard. *Buxtorf*, Tib. c. 6. *Assemani*, bibl. or. II, 249.) zurückzog.

Will man dennoch nicht das alte Babylon hier verſtehen, ſo bleibt noch die Annahme übrig, es ſey Kteſiphon, die Winterreſidenz der parthiſchen Könige, am Tigris gelegen, gegenüber, aber etwas unterhalb von Seleucia (vgl. *Cellarius*, t. II, p. 774.), und Seleucia ſelbſt gemeint, das raſch aufblühend dem verfallenen Altbabylon auch ſeinen Namen abgewann, wenigſtens im Munde der Römer und Griechen (vgl. Michaelis, Einl. B. II, S. 1177 ff.). Aber gerade von Seleucia wiſſen wir, daß daſelbſt noch ſpäter und ſchrecklicher die Judenverfolgung wüthete, als in Altbabylon, und von Kteſiphon, daß

ſie es deshalb verließen und nach Neerda und Niſibis (im nördlichen Meſopotamien) flohen (*Jos.*, b. j. l. II, c. 20. §. 2., al.).

Indeß iſt auch in Erwägung zu ziehen, daß die Reiſe Petri nicht gerade in der Hoffnung unternommen zu ſeyn brauchte, in Babylon eine Menge Juden anzutreffen. Er konnte ebenſowohl die Heiden, und, was noch wahrſcheinlicher, bereits dort geſtiftete, vielleicht durch die letzte Judenverfolgung zerrüttete Chriſtengemeinen im Auge haben. Nicht nur nennt eine Sage, die Origenes (bei Euſeb. h. e. III, 1.) anführt, das Parthiſche Reich als Wirkungskreis des Apoſtels Thomas; die Verbreitung des Chriſtenthums in Perſien und Parthien zur apoſtoliſchen Zeit wird auch in einem Fragmente des chriſtlichen Schriftſtellers Bardeſanes (bei Euſeb., praep. ev. l. VI, c. 8.) berichtet. Darf man aber hiernach vermuthen, daß ſchon vor Petri Reiſe nach Babylon daſelbſt Chriſtengemeinen exiſtirten, ſo iſt auch ferner anzunehmen, theils, daß Dieſelben, wenigſtens was die Mitglieder aus den Heiden betrifft, von der Judenverfolgung (die nicht aus Religionsgründen entſtand) nicht betroffen wurden, theils, daß die Chriſten, wenn ſie auch nachher von der Peſt litten, daſſelbe Gottvertrauen in Babylon bewieſen, wie in demſelben Falle zu Alexandria (Euſeb., h. e. VII, 22.) und Karthago (vgl. Neanders Denkw. B. I, S. 342 f.), und ſich nicht wie die Juden zerſtreuten.

Dafür kann noch, wenn man C. V, 13. ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ von der Gemeine in Babylon verſteht, angeführt werden, daß die Exiſtenz Derſelben ſchon als bekannt vorausgeſetzt werde, indem der Apoſtel ohne Weiteres einen Gruß von ihr berichtet. Wird aber Daſſelbe von Petri Frau erklärt, ſo kann zwar keineswegs, wie Pott z. d. St. (ſeine Prolegomena berichtigend) und Eichhorn (Einl. Th. III, S. 603.) meinen, daraus geſchloſſen werden, Petrus ſey ſelbſt nicht in Babylon geweſen, — wie hätte er ſonſt, fragt Hug, von ſeiner Frau grüßen können? — ohne daß man (wie Berthold, Einl. B. V, S. 3059.) poſitiv hinzuſetzt, er habe ſich in der Umgegend Babylons aufgehalten; woraus dann folgt, was wir oben als möglich angaben, der Apoſtel ſey vielmehr in der Landſchaft Babylonien (die ſelbſt auch oft Βαβυλὼν genannt wurde, ſ. zu C. V, 13.),

als in der Hauptstadt selbst beschäftigt gewesen. Doch werden wir die erste Erklärung bei Behandlung der Stelle selbst als wahrscheinlicher annehmen müßen.

§. 10.

Zur Bestimmung der Zeit, in welcher der Brief geschrieben wurde, haben wir nur wenige, und, was noch schlimmer ist, theils unsichere, theils sehr unbestimmte Data. Die ersten sind: 1. die wahrscheinliche Bekanntschaft Petri mit paulinischen Briefen; 2. die Erwähnung von Christenverfolgungen in unserm Briefe, was auf die Neronische Verfolgung bezogen wird, und 3. die Erwähnung eines Markus als seines Begleiters. Ein sicheres Datum dagegen ist, daß in dem Briefe selbst der Ausdruck χριστιανος gebraucht wird, und zwar als bekannt, weswegen er auf jeden Fall erst geraume Zeit, nachdem dieser Name aufkam (im J. 44 oder 45), geschrieben seyn kann; ein zweites, daß Petrus im J. 47 od. 48 (s. Gesch. XV, 1—28.) zu Jerusalem gegenwärtig war. (Die Zeit der Zusammenkunft mit Paulus zu Antiochien, Gal. II, 11—14., ist selbst ungewiß, und von dieser Zeit an hören die neutestamentl. Nachrichten über ihn auf.) Das dritte, wohl als historisch gewiß zu betrachtende Datum ist der Märtyrertod Petri unter Nero. Hiernach steht uns der ganze Zeitraum von etwa 50 bis gegen das J. 67, als das Todesjahr Petri, offen, und wir müßen die weniger sicheren Anzeigen der Abfassungszeit zur nähern Bestimmung in Anspruch nehmen.

Das gewisseste dieser Kennzeichen ist noch die Bekanntschaft Petri mit paulinischen Briefen. Diejenigen, die er bei Abfassung dieses Briefs am Gewissesten kannte, sind zugleich die spätesten, die Briefe an die Kol. und Eph., geschrieben aus seiner Gefangenschaft entweder zu Cäsarea, also zwischen 57 und 59 (cf. *Schott* §. 66.), oder zu Rom, in den Jahren 63—65 (Eichhorn, de Wette, Hug, *Böhmer*, isag. in ep. ad Col. p. 142. cf. p. 169.). In letzterm Falle entsteht nur die Schwierigkeit (s. Eichhorn, Th. III, S. 612 f. Anm.), daß Petrus, der diese Briefe erst spät nach ihrer Abfassung in Babylon hätte benutzen können, sich kurz nach Empfang Derselben, mitten in der Neronischen Verfolgung, wenn man die Nachrichten von seinem

Tode unter Nero nicht für Fabel erklären will, sich nach Rom begeben, und also zum Märtyrertode gedrängt hätte. Doch käme ja hiebei Alles auf die Ursachen an, die Petrus zu diesem Entschlusse bewogen hätten, so daß Dies nicht bedeutend ist. Im ersten Falle jedoch ist die Erklärung des Verhältnisses der Briefe leichter, da ein größerer Zeitraum für ihre Verbreitung, Petri Bekanntschaft mit Denselben, seine Reise nach Babylon und seine Reise von da bis Rom übrigbleibt, auch wenn wir seine Bekanntschaft mit dem Briefe an die Römer (geschr. im J. 56, 57 oder spätestens 60) voraussetzen. Damit hängt dann auch zusammen, was aus der Begleitung des Markus geschlossen werden kann, wenn Dieser eine Person mit dem Vetter des Barnabas (Kol. IV, 10., Philem. 23.) ist. Denn wie schnell konnten gerade in diesem Falle die Briefe Pauli durch den Ueberbringer selbst Petro mitgetheilt werden?

Die etwelche Aehnlichkeit unsers Briefs mit dem Briefe Jakobi kann, da die Abfassungszeit des letztern selbst ziemlich unbekannt ist, für die des Erstern kein Resultat geben. (Ueber die andern Briefe s. o. §. 5.) Ebenso wenig aber auch, was Petrus von Verfolgungen schreibt, obgleich Hug (§. 170.) darauf den Beweis gründet, der Brief sey nothwendig erst, nachdem die Verfolgungen in Rom den asiatischen Gemeinen bekannt geworden seyen und sie selbst, wie den Apostel, Aehnliches hätten befürchten lassen, geschrieben worden, also im eilften Jahre Neros (J. 65). Die Ausdrücke Petri sind so allgemein, daß man Nichts daraus schließen kann, wenn man bedenkt, wie überall, wo sich das Christenthum lebendig zeigt, Bedrückungen und Verfolgungen eintreten müßen, wenn es auch keine blutigen sind, und wie wir nicht wissen, ob nicht in manchen dieser Gegenden die Verfolgungen schon einen hohen Grad erreicht hatten. So befestigte ja schon Paulus die Christen in Lykaonien und Pisidien, indem er ihnen vorstellte, daß man durch viele Trübsal ins Reich Gottes eingehen müße, und Petrus selbst spricht in diesem Briefe vielmehr vom Verhalten im Leiden, als von der Furcht davor, so daß wir es uns als gegenwärtig zu denken haben (vgl. auch C. V, 9.). Daß der Wandel der Christen als Solcher (IV, 16. ὡς

χριστιάνος) verdächtigt wurde, lag ebenfalls in der Natur der Sache, da man ihn nicht an sich selbst tadeln konnte.

§. 11.

Die Tendenz des Briefs ist, wenn man will, eine doppelte. Der Apostel sucht sowohl den Glauben der Christen durch Erweckung lebendiger Hoffnung zur Ausdauer in der Heiligung wie im unschuldigen Leiden zu stärken, als er sie darüber, daß ihr Glaube der wahre sey, gewisser machen, also den Glauben intensiv stärken will. Das Erste ist zu bekannt, als daß es der Ausführung bedürfte; das Andere geht vorzüglich aus C. I, 25, und V, 12, hervor (vgl. Flacius im argument. des Briefs, Guerike a. a. O., und die Auslegung zu den Stellen). Fassen wir diese Stellen ins Auge, worin der Apostel selbst sagt, er habe geschrieben, um sie zu ermahnen und ihnen zu bezeugen, daß sie der wahren Gnade theilhaft, daß das Wort Gottes unter sie verkündet worden, so ist auch für uns dieser Brief eine absichtliche Bestätigung der paulinischen Lehre von Seiten des Judenapostels, oder vielmehr ein ausdrückliches Zeugniß für die Einheit des apostolischen Lehrbegriffs. Eines solchen Zeugnisses bedurften die Gemeinen um so mehr, als sie nicht nur überhaupt in Prüfungen lebten, sondern noch durch Irrlehrer heimgesucht wurden, welche theils jüdischgesinnt waren und ihnen Pauli Lehre zu verdächtigen suchten (s. den Brief an die Galat.), theils schwärmerische Lehren zu verbreiten strebten (vgl. an die Koloss. u. 2 Pet.), wozu die Bewohner Kleinasiens schon von Natur sehr geneigt (vgl. Gesch. XIX, 8. 18 f., *Cic.* de divin. l. I, c. 2, 41, al.), und wofür die phrygischen Stämme sogar berühmt waren (s. *Böhmer*, l. l. p. 9—18.). Wie schnell die Lehren ins Leben eingriffen, mag namentlich die S. 9. schon erwähnte falsche Freiheitslehre beweisen, die der Apostel bei ihnen zu bekämpfen hatte.

Diesem ganzen Zwecke entspricht auch der Brief in allen Puncten, die er berührt, so weit, daß es nicht möglich ist, irgend eine Differenz ausfindig zu machen. Die wesentlichsten Lehren des Christenthums sind darin, meist kurz, aber unverkennbar und mit praktischer Lebendigkeit vorgetragen. Eine logisch abgetheilte Tabelle des Inhalts läßt sich überall kaum geben, wo der Schrift-

steller selbst nicht eine abstracte Begriffstheilung mit Ueber- und Unterordnung zu Grunde legte, sondern von Einem zum Andern geht, wenn auch ohne Sprung, und immer das Ziel im Auge, stätig vorwärts schreitend, doch nicht nach dem logischen, sondern nach dem Realnexus. Auch fallen dabei gewöhnlich die Uebergänge so hinweg, daß man sie nicht einmal mehr ahnen kann. Ein zusammenhängender Auszug dagegen muß ihnen zu viel Raum widmen oder sie willkürlich einseitig fassen, und verkümmert zugleich die Uebersicht des Ganzen.

Der Gang des Apostels in Entwicklung seiner Gedanken scheint uns folgenden Inhalt als Hauptsätze producirt zu haben, deren Verbindung, so weit es hier nöthig ist, leicht zu errathen seyn wird.

Gruß den Erwählten des Dreieinigen; . . . . I, 1. u. 2.
Preis solcher Gnade ewiges Heils; . . . . — 3—5.
Gnade und Heil auch in zeitlichem Leiden; . — 6—9.
Ein Heil, Propheten ersehnt und Engeln werth; — 10—12.
Darum Vertrauen und Heiligung in Gottesfurcht; — 13—17.
Wegen der kostbaren Blut-Erlösung; . . . — 18—21.
Reinigung, als wiedergeboren aus dem Wort; — 22—25.
Und Wachsthum durch Genuß der Wahrheit; II, 1—3.
Erbauung auf Christum, geistliches Priesterthum; — 4 u. 5.
Der der Gläubigen Heil, der Ungläubigen Verderben; . . . . . — 6—10.
Reinigung und guter Wandel unter den Heiden; — 11. u. 12.
Gehorsam: aller Obrigkeit; . . . . . — 13—17.
den Herrn, auch unschuldig leidend; . . — 18—20.
(weil Dies Beruf Derer, für die Christus litt; — 21—25.)
den Gatten, in Züchten, still, furchtlos; . III, 1—6.
(Schonung den Frauen, Ehre als Schwestern; — 7.)
Bruderliebe; Sanftmuth und Liebe gegen Feinde; — 8—17.
So litt Christus, und lebt, für Lebende und Todte; — 18—20.
Läßt die Taufe uns retten und herrscht; . . — 20—22.
So sterbet der Sünde, lebet Gott; Christus richtet Alle bald; . . . . . IV, 1—7.

Wachet alſo, liebend, dienſtfertig, Gott zu Ehren ewig! . . . . . IV, 8—11.
Ertragt die Prüfung als Theilnehmer an Chriſti Leiden! . . . . . — 12—19.
Hirten, weidet ſeine Heerde, ihm zu Dank; . V, 1—4.
Jüngere, ſeyd demüthig, demüthig Alle; . . — 5. u. 6.
Vertrauensvoll; wachſam; widerſteht dem Teufel; — 7—9.
Der gnädige Berufer ſegne euch nach kurzem Leid ewig! . . . . . — 10. u. 11.
Art und Zweck des Briefs. Grüße, Gruß. . — 12—14.

§. 12.

Da ich über die Ausleger des Briefs, die zugleich das ganze N. T. behandelt haben, auf die Verzeichniſſe in den Commentaren Tholucks, Winers, Rheinwalds, Böhmers, Pelts verweiſen kann, bleibt mir nur Weniges zu bemerken übrig.

Von Didymus von Alexandrien (309—395, cf. *Hieronym.*, catalog. scriptt. ecclesiast., *Guerike*, de Schola, quae Alexandr. floruit, catech. Fasc. I, p. 92 sqq.) haben wir in lateiniſchem Auszuge (wie es ſcheint) eine in epistolam Petri primam enarratio, in der Bibl. patrum magna (Colon.), tom. IV, und in der Maxima bibl. veterum patrum (Lugd. 1677), t. IV, p. 321—326. Nach der letztern Ausgabe werde ich häufig Auszüge geben, da die Erklärungen nicht ganz werthlos, oft geiſtreich und immer für die Geſchichte der Exegeſe wichtig, aber wenig bekannt ſind. Bisweilen hat ſich ein Fragment dieſer Erklärung im Originale erhalten, unter den Scholien, die Matthäi geſammelt hat, das ſich an der Ueberſetzung wieder erkennen läßt, während es Dieſe oft zugleich berichtigt.

Viel kürzer und unbedeutender ſind die Adumbrationes in priorem D. Petri epistolam des Clemens Alex., da ſie nur in ſchlechter Ueberſetzung und verſtümmelt (wahrſcheinlich eine barbariſche Bearbeitung der Hypotypoſen durch Caſſiodor) auf uns gekommen ſind; ſ. Opp. *Cl. Al.* ed. *de Potter*, p. 1006 sq. (die ich überhaupt immer benutze, obgleich ich Sylburgs Seitenzahl citire).

Von Theophylakt gebrauchte ich die große Ausgabe: Venedig 1758, t. III; von Oekumenius, in der ersten Hälfte des Commentars die Venetianische, nachher die Pariser (1631, t. II.). Von den neuern Commentaren über die katholischen Briefe überhaupt sind zu nennen:

Contr. Horneji in septem epp. catholl. expositio litteralis. (Braunschweig, 3 Bde. 4.; die verschiedenen Briefe einzeln, der unsrige 1654, 144 Seiten stark, und recht brauchbar.)

Epistolll. catholl. septenarius graece cum nova versione ac scholiis. Op. *J. B. Carpzovii.* Halae 1790. 8. (1 Pet. von S. 7—35., kaum zu benutzen).

Epp. catholl. graece, perp. annot. illustr. a *J. Pott*; wovon der zweite Band (Götting. 1790, S. 341. 8.) beide Briefe Petri umfaßt (N. A. 1810). Einzelne Commentare sind:

Paulus Brief an die Galatier und der erste Brief von Petrus, übersetzt von C. G. Hensler, Professor zu Kiel (Leipzig 1805, 30 Seiten, 8.). Der Verf. kündigt in der Vorrede seinen Commentar an, und sagt: „Bei dieser mehrjährigen Arbeit hat — bei mir die Ueberzeugung sich befestigt, daß in der Sprache der n. t. Verfasser, wenngleich manches Unbestimmte und Ungenaue, doch gewiß nicht das ganz Willkürliche, das stets Schwankende, das wirklich Sonderbare ist, was so Viele in ihr sehen, daß also die Auslegung ihrer Schriften bei Weitem nicht so unsicher ist, wie Mancher behauptet. Der Wunsch vieler Erklärer, einen der Verf. gerade Dies oder Jenes sagen zu lassen, verbunden mit einer verkehrten Hermeneutik oder einer zu geringen Kenntniß der Sprache, ließ sie dem Vortrage der Apostel ein Maß von Unvollkommenheiten aufbürden, das er nicht hat." Wie diese letztern Vorwürfe den oben genannten Commentar von Pott in so hohem Grade treffen, daß er fast nur als bequem geordnete Sammlung Werth haben kann, — obgleich seine Quellen beinahe sämmtlich in Wolf, den Criticis sacris, und den Observationen bestehen, und die ältern Ausleger durchweg beinahe gänzlich unbenutzt bleiben, — so scheint Hensler gegentheils der Vorzug unter den neuern Erklärern zu gebühren. Der Commentar, geschrieben schon 1809 und revidirt zu Halle 1811, kam erst

später heraus, unter dem Titel: Der erste Brief des Apostels Petrus, übersetzt und mit einem Commentar versehen von C. G. Henstler (Sulzbach, 1813, XII und 256 S., gr. 8.).

F. S. N. Mori praelectiones in Jacobi et Petri epp. (Lips. 1793), nach seinem Tode herausgegeben, und: Epistolae D. Jacobi atque Petri I. cum versione germanica et commentario lat. In usum juvenum philol. s. studios. ed. *Jo. Ja. Hottingerus*, prof. et canonic. (Lips. 1815; 1 Pet. von S. 96—146.), sind ohne Verdienst um die Wissenschaft, denn auch in philologischer Hinsicht leistet Hottinger viel weniger, als man erwarten sollte. —

Die katholischen Briefe, neu übersetzt und mit Excursen und einleitenden Abhandlungen herausgegeben von J. Chr. W. Augusti (Lemgo 1801, 8., 2 Thle.), und die für das allgemeine gebildete Publicum berechnete Schrift: Die Briefe der heil. Apostel Jakobus, Petrus, Johannes und Judas, — übersetzt und erklärt von Jul. Wr. Grashof (Essen 1830, 140 S.) — habe ich nicht kennen gelernt.

Anmerkung zu §. 4. Worte des A. T. finden sich gebraucht:

C. I, 16. 24. 25. — C. II, 3. 4. 6. 7. 9. 10. 17. 22. 23. 24. 25. — C. III, 10. 11. 12. 14. 15. — C. IV, 8. 18. — C. V, 5. 7.

Und zwar nur C. I, 16., II, 6. mit einer (überdies unbestimmten) Citationsformel.

Auslegung.

C. I, 1, 2.

1. Πέτρος, ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας,]

Ueberschrift, Anrede und Gruß sind rasch und gedrängt, wie die folgenden Verse überhaupt. Diesem Charakter entspricht das gänzliche Fehlen des Artikels (vor Πετρος ist es, als in einer Ueberschrift, regelmäßig), nicht nur bei den Wörtern, wo es wegen des folgenden Genitivs seiner nicht bedarf, oder bei θεος und bei πνευμα (V. 2.), sondern auch bei ἐκλ. παρ. und διασπ. (Vgl. Winer, Gramm. d. neut. Sprachidioms, 3te Aufl., S. 102. Anm., 108 f., 110 f.).

ἀποστ. Ἰου. Χου. (Vgl. C. V, 1.). Non solent in epistolarum initiis hanc suam dignitatem, sane maximam, omittere apostoli (Ausn. 1 u. 2 Thess., Hebr., 1. 2. u. 3 Joh.), ut inde etiam scriptis ipsorum sua constet, eaque maxima, auctoritas (Grotius; vgl. Flacius z. d. St. und zu Röm. I, 1). „Da merke, wie sobald Alle, die Menschenlehre predigen, ausgeschlossen sind. Denn der ist ein Bote Jesu Christi, der das wirkt, das Christus befohlen hat. Predigt er anders, so ist er nicht ein Bote Jesu Christi; darum soll man ihn nicht hören: thut er's aber, so ist es eben so viel, als höreſt du Christum gegenwärtig." (Luther.) Vgl. Lk. X, 16.

ἐκλεκτοις. Der Brief addressirt sich an Erwählte. Daß hierunter Gottes Wahl zu verstehen sey, erleidet keinen Zweifel, wenn man den apostolischen Sprachgebrauch kennt.

So nennt schon Jes. LXV, 9. Jehovah die künftigen Besitzer seines Erbes בחורי, οἱ ἐκλεκτοι μου. Es bezeichnet, wie aus V. 2. aufs Deutlichste hervorgeht, auch hier die Bestimmung gewisser Individuen zur ewigen Seligkeit von Seiten Gottes, die Gnadenwahl. Mtth. XX, 16., XXIV, 22. 31., Joh. XIII, 18., XV, 16. 19.: ἐγω ἐξελεξαμην ὑμας ἐκ του κοσμου (vgl. V. 2. zu ἁγιασμ.), Röm. VIII, 33, unten II, 9., u. a. Diese Erklärung führt die Frage herbei, wie Petrus wissen konnte, daß Die, an welche er schrieb, von Gott erwählt seyen? Quaeri potest, unde hoc compertum habuerit: nam arcana est Dei electio, nec aliter cognoscitur, quam singulari Sp. revelatione. Atqui, ut suae quisque electionis certior fit Sp. testimonio: ita de aliis nihil certi tenet. Respondeo, de fratrum electione non esse anxie quaerendum, sed a vocatione potius aestimandum: ut pro electis habeantur quicunque per fidem in ecclesiam sunt cooptati. — Quatenus ergo prae se ferebant se Dei Spiritu regenitos, in electis Dei ipsos numerat. (Calvin.) Diesem Grundsatze zufolge, daß man von Andern nicht nach einem unsichern innern Gefühl, und noch viel weniger nach vermeinten Offenbarungen des Geistes urtheilen dürfe, sondern sie nach den bestimmten Kanones der Schrift aus ihren Werken beurtheilen müße (Mtth. VII, 16 u. a.), nennt Paulus Röm. XVI, 13. sogar eine bestimmte Person, die er als einen treuen Gläubigen erkennt, ἐκλεκτος ἐν Κυριῳ (vgl. unten C. V, 12. und, nach manchen Auslegern, daſ. V. 13.) Hier ist nun von Gemeinen die Rede, und zwar von äußern Gemeinen, an die der Brief abgeschickt wurde. Diese können auch insofern heilig und erwählt heißen, weil sie durch die Predigt und Taufe von der äußern Weltgemeinschaft abgesondert und durch Predigt und Abendmahl in dem Umkreis der unsichtbaren Gnadengüter erhalten werden. So äußerlich erklärt hier Benson das ἐκλ., indem er es auf die Heiden bezieht, die mit zum Bundesvolke berufen worden seyen. Diese äußerliche Beziehung der Gnadenwahl herrscht im A. T. vor. Sie findet sich jedoch auch, wie gesagt, im N. T., wenn ganze Gemeinen, wie die zu Korinth, als erwählt oder heilig angeredet werden. Hier

aber

aber erhellt aus dem Folgenden, daß Petrus (vgl. u. zu V. 3.) in seiner Anrede die Erwählten im eigentlichen Sinne des Wortes, in Bezug auf die innern Gnadengüter und das ewige Leben, im Auge hat. Die Einheit beider Beziehungen ist jedoch auch nicht zu verkennen. Sie liegt in dem Begriffe der Gnadenwahl, als des ewigen Beschlusses, Jemanden der geistlichen Gemeine Jesu einzuverleiben, dessen Realisirung vermittelst des Wortes vollstreckt (Röm. VIII, 30., X, 14 f.) und insofern durch die äußere Gemeinschaft vermittelt wird. Das Wort Gottes, durch das der ewige Rathschluß vollstreckt wird, bringt zugleich im Herzen Einzelner den Glauben und äußerlich Vereinigungen mehrerer Bekenner hervor. So enthält denn die sichtbare Kirche Mitglieder der unsichtbaren, und Diese bilden sie eigentlich (daher sie selbst auch, aber improprie Kirche heißt, und daher auch erwählt, nach dem von Calov hier angeführten Grundsatze: a *potiori* parte solet fieri denominatio); und umgekehrt werden durch die Vermittlung der sichtbaren Kirche die wahren Mitglieder der Kirche Christi hervorgebracht (vgl. *Calv.*, inst. l. IV, c. I, bes. §. 4. 5., Nitzsch, System der christl. Lehre, §. 181 ff.). In dieser äußern Kirche wird das Wort Gottes gepredigt (denn ohne das Wort Gottes hört die äußere Kirche auf zu existiren), ohne das Niemand selig werden kann, und doch kann, nach dem Begriffe und der Lehre von der Vorsehung, Niemand in sie eintreten, ohne nach dem Willen und Rathschlusse Gottes. Dies ist die Gnadenwahl in Bezug auf's Aeußere (die Gnadenwahl zum Hören, wovon die zum Glauben unterschieden ist, vgl. Gesch. XV, 7.), nach der alle Völker so lange nicht erwählt sind, als sie nicht die Predigt des Evangeliums vernehmen, und die Einzelnen so lange nicht, als sie nicht der nothwendigen Gnadenmittel theilhaft werden. (Von dieser allgemeinen Gnadenwahl spricht Calvin inst. l. III, c. XXI, 5.). Nichtsdestoweniger werden auch innerhalb der nach Gottes Willen zur Seligkeit berufenen Gemeine nur Wenige selig, als zur Seligkeit erwählt (Mtth. XX, 16. u. a.); so wird also unterschieden die electio specialis = cooptatio alicujus populi in coetum ecclesiae und die electio strictissima (*Quensted*, theol. did. pol. P. II, c. II, sect. 2.,

qu. 1.; V.). Es wirkt das Wort Gottes, das innerhalb der Kirche Allen verkündigt wird, nur bei Wenigen den Glauben zur ewigen Seligkeit, bei den Erwählten (τεταγμενοι εἰς ζωην αἰωνιον, Gesch. XIII, 48.), womit denn auch gesagt ist, daß es in Rücksicht auf die schließliche Wirkung, nicht die vorübergehende oder bloß beabsichtigte, (finaliter) nur für Wenige gegeben ist, oder sich nur an die Auserwählten addressirt. So sagt Paulus ausdrücklich, daß er alles Leiden erdulde δια τους ἐκλεκτους, weil sie nicht ohne den äußern Dienst des Wortes könnten σωτηριας τυγχανειν της ἐν Χφ. Ἰ. μετα δοξης αἰωνιου, 2 Tim. II, 10. Er ist ein Apostel, um die Erwählten zum Glauben zu bringen und darin durch fromme Erkenntniß zur Hoffnung des ewigen Lebens zu bestärken, κατα πιστιν ἐκλεκτων κ. τ. λ., Tit. I, 1. Daher gilt die apostolische Predigt, in dieser Beziehung, nicht Denjenigen, welche bloß προς καιρον πιστευουσι (Lk. VIII, 13.) und also, aller Predigt ungeachtet, verloren gehen, sondern Denen, zu welchen der Apostel sagen kann: ἐξελεξατο ἡμας (ὁ Θεος και πατηρ) ἐν αὐτῳ (Χφ.) προ καταβολης κοσμου, Eph. I, 4.; und: εἰδοτες, ἀδελφοι, ἠγαπημενοι ὑπο Θεου, την ἐκλογην ὑμων, 1 Thess. I, 4., und die er deshalb, weil sie erwählt sind, mit bestimmter Hoffnung des Erfolges zu allen christl. Tugenden auffordern darf, Kol. III, 12. Es weiß freilich — wie Calvin hier bemerkt und was wohl zu beherzigen ist — der Gläubige, und namentlich der Prediger, nie mit völliger Gewißheit, wer bestimmt erwählt ist, und noch viel weniger, wer es nicht ist. Darum richtet er seine Einladung und Ermahnung nicht ausschließlich an die oder die Personen, als Erwählte, sondern an Alle, die in seinem Bereiche sind (Lk. XIV, 23.), obgleich er weiß, und ohne ihnen zu verhehlen, daß nur in den von Gott Erwählten die Predigt des Worts ewigen Segen wirken wird. So schrieb also Petrus seinen Brief an die Gemeinen, an die zu schreiben er besondern Grund hatte, ohne Ausschließung einer Person, und der Brief ist jetzt noch Allen offen, die sich Christen nennen; — er richtet ihn an Mitglieder der sichtbaren Kirche, drückt es aber auch aus, daß er nach seinem ewig heilbringenden Gehalte nur den wirklich Erwählten gilt.

(Quia jussionum ac cohortationum, quin et comminationum, praecipuus fructus redundat in electos, ideo P. statim initio professus est, electis, h. e. in gratiam electorum, se scribere. Jk. Capellus zu C. II, 9.).

παρεπιδημοις. Der Begriff der Gemeinſamkeit im Pilgern findet nach dem Sprachgebrauche der LXX und des N. T. nicht ſtatt in παροικος und παρεπιδημος. Dieſes ſteht für תושב Pſ. XXXIX, 13. (12.), und ebenſo Hebr. XI, 13.: ξενοι και παρεπιδημοι επι της γης wie גר־ותושב 1 Moſ. XXIII, 4.: παροικος και παρεπιδημος. So ſteht παροικος offenbar Geſch. VII, 6. 29. ohne jenen Nebenbegriff, und ſo auch Eph. II, 19., wo es von den Heidenchriſten verneint wird, die aufgehört haben, dem Bunde Gottes fremd (ξενοι) und alſo außerhalb Gottes Hauſe und ihrer eigentlichen Heimath (παροικοι) zu ſeyn. Dieſe letztere Stelle widerlegt zugleich aufs Schlagendſte die ſchlechte, mit dem Sprachgebrauch des N. T. durchaus nicht conforme (ſ. Pott, proll. p. 11 sq.) Erklärung des παρεπιδ. in unſerer Stelle durch Beda, Lyranus, Luther, Benſon und Michaelis (Einl.), die darunter die ehemaligen Gottesfürchtigen unter den Heiden, die Heidenjuden, verſtehen wollen, weil ſie Fremdlinge in den Thoren hießen. — Παρεπιδημος iſt der Gegenſatz von ἐπιδημος und ſchließt weſentlich zweierlei ein: 1. daß man da, wo man ſich aufhält, nicht zu Hauſe, nicht Bürger, 2. und auch nicht einmal als Fremder anſäßig ſey (vgl. den Gegenſatz ἐπιδημουντες Geſch. II, 10., XVII, 21.). Es iſt alſo nicht mit Grotius zu überſetzen: peregre *habitans*, ſondern bedeutet Jemanden, der ſich nur vorübergehend, als Durchreiſender aufhält, qui extra patriam advena in aliena terra *ad tempus* moratur (Hotting.), ein Prädicat, das beſſer im geiſtlichen Sinne auf die Chriſten überhaupt, als im fleiſchlichen paßt; ſ. zu C. II, 11.

παρεπιδημοις διασπορας bezeichnet. Diejenigen, an welche der Brief gerichtet iſt, einer allgemeinen Eigenſchaft nach. Dies ſind nicht ausſchließlich Judenchriſten, ſondern alle Chriſten überhaupt (vgl. Einl. §. 7.): *electis*, in coelo; *advenis*, in terra (Bengel). Die Zuſammenſetzung aber iſt nicht zu erklären

durch παρεπ. διεσπαρμένοις. Diejenigen, an die Petrus schrieb, waren ja nicht ohne Verbindung, sondern bildeten ein Ganzes, eine große Zerstreuung, oder genauer, sie gehörten mit zu der großen Diaspora, der christlichen Kirche, die überall zerstreut ist, und waren Theile Derselben. (Militans in terris ecclesia semper plurimas habuit particulares ecclesias, quae tamen omnes ad *unitatem* catholicae ecclesiae referuntur, sagt die schweiz. reform. Confess., c. 17. init.). Deswegen bestimmt der Apostel seine Leser noch näher:

Ποντου κ. τ. λ. Die allgemeine, aber in verschiedene Länder zerstreute Gemeine, die διασπορα, ist und heißt in den einzelnen Gegenden die διασπορα Derselben; im Rabbinischen בני גלותו mit Beifügung des Landes. (Falsch construirt also W. Est Ποντου κ. τ. λ. mit παρεπιδημιοις.) So sagen wir: die evangelische Kirche Deutschlands. Die gesammte Bezeichnung der Leser ist demnach nicht obenhin zu übersetzen: electis sparsim incolentibus Pontum etc.; sondern muß ungefähr so paraphrasirt werden: den von Gott ewig erwählten Himmelsbürgern, die als Erdenpilger gegenwärtig den Theil der großen zerstreuten Gemeine Christi bilden, welcher sich im Pontus u. s. w. aufhält, oder kürzer: den erwählten Pilgern, welche die Diaspora im Pontus u. s. w. bilden. In der Aufzählung der verschiedenen Länder (worüber zu vergl. die Einl. §. 6.) scheint der Apostel in Gedanken den ganzen Kreis beschrieben zu haben, indem er mit der nördlichsten beginnt, dann südwestwärts Galatien, südöstlicher Kappadocien nennt und von da durch das anstoßende Asien im Cirkel sich nach Bithynien wendet, das ihn an die Grenze des Pontus zurückführt. Bengel meint sogar (was an sich richtig ist), die Aufzählung geschehe nach dem Prospectus von Babylon aus (zu C. V, 13.).

2. κατὰ πρόγνωσιν Θεοῦ πατρὸς ἐν ἁγιασμῷ Πνεύματος εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ·]

κατὰ κ. τ. λ. wird von Hesychius, Cyrillus, Oekumenius, Theophylakt irrigerweise auf ἀποστόλος bezogen,

ganz ſchlecht von Semmler auf διασπόρα, viel natürlicher aber, wie faſt alle Ausleger thun, auf das nähere ἐκλεκτοῖς, zumal da προγν. ohne Artikel ſteht und ſich alſo richtiger auf das Adjektiv ἐκλ. bezieht, als auf das Hauptwort ἀποστολος (Winer, Gr. S. 119 f.). Es würde unnütz geweſen ſeyn, hier eine Auseinanderſetzung der Bedeutſamkeit und Würde des Apoſtelamtes zu geben, wo Deſſelben nur zur Kenntlichmachung der Perſon erwähnt wurde, denn kein Chriſt bezweifelte die Autorität Deſſelben im Allgemeinen oder den beſondern Beruf des Petrus zum Apoſtel. Außerdem könnte nicht geſagt werden, Petrus ſey Apoſtel εἰς ὑπακοην κ. τ. λ., denn entweder wäre Dies unwahr, — wenn es heißen ſollte, er ſey dazu Apoſtel, um ſelbſt mit Chriſti Blut beſprengt zu werden; — oder, wenn es bedeuten ſollte: um Andere zum Gehorſam u. ſ. w. zu bringen, ſo könnte doch die Bezeichnung des neuen Subjects nicht fehlen, ſondern müßte durch einen Zuſatz ausgedrückt ſeyn, wie Röm. I, 5., XVI, 26. — Inſofern Petrus ſelbſt auch von Gott zur Seligkeit erwählt war, konnte er bei dieſen Beſtimmungen der Gnadenwahl allerdings auch an ſich denken, und es iſt wahrſcheinlich, daß er es that, da er V. 3 fortfährt: ὁ ἀναγεννησας ἡμας.

(ἐκλεκτοις) κατα προγν. Dies iſt die Selbſtbeſtimmung Gottes zur Wahl, die Verordnung, „Verſehung" (Luther), praedestinatio (Vatable, Beza), die bewußte προθεσις (Eph. I, 11.: προορισθεντες κατα προθεσιν του τα παντα ἐνεργουντος κατα την βουλην του θεληματος αὐτου. Röm. VIII, 28., IX, 11., 2 Tim. I, 9., vgl. Eph. III, 11.). Die Lutheraner unterſchieden dagegen die προγνωσις ſo von der προθεσις, deren Paulus in dieſer Beziehung oft erwähnt, daß Dieſe das consilium Dei, Jene aber die praescientia Dei de consilio illo ab hominibus recipiendo bedeute (Didymus: contemplatio futurorum), ſo daß die Gnadenwahl auf der Vorherſehung des Glaubens beruhen oder ex praevisa fide geſchehen würde (ſ. Wolf z. d. St., Flacius, Calov und A.; ſo auch ſchon der Lateiner, Anſelm zu Röm. VIII, 28.). Noch irriger erklären die Scholiaſten bei Matthäi (und ähnlich die Griechen überhaupt): οὐς οὐν ἐγνω ἐυσεβεις και συμμορφους

της εἰκονος του υἱου αὐτου, τουτους προωρισε κ. τ. λ. (das Umgekehrte ſagt Röm. VIII, 29.), und: προεωρακως ὁ Θεος την κλησιν και πραξιν των ἀνθρωπων - προγνωστικως ἐξελεξατο αὐτους - προορισας αὐτους υἱους εἰναι μετουσια του πνευματος της υἱοθεσιας. Dagegen erklären ſchon mehrere hier gewiß nicht partheiiſche Männer, zuerſt Erasmus: juxta praeordinationem sive praefinitionem. Nam et *Lyranus* fatetur hoc loco praescientiam accipi pro praedestinatione. - Quin et Latinis *scita* dicuntur decreta (vgl. Eſt); Grotius: προγν. autem hic non praescientiam, sed antecedens decretum significat, ut et Act. II, 23. (wo es von Chriſti Tod und προ ὡρισμενη βουλη ſteht: τουτον τη ὡρισμενη βουλη και προγνωσει του Θεου ἐκδοτον. Stiers Bemm. zu d. St. ſind ungegründet und ungründlich): idem sensus, qui Eph. I, 4. Auch Joh. Clericus kann nicht leugnen, daß in dem Worte nicht nur die praescientia, ſondern auch das decretum begriffen ſey. Dies beweiſt, außer dem pauliniſchen Sprachgebrauche (vgl., außer der angeführten Stelle, Röm. VIII, 29., XI, 2.), für den petriniſchen ſelbſt der 20ſte Vers unſers Capitels, wo von Chriſto geſagt wird, er ſey vor der Grundlegung der Welt zum Opferlamme auserſehen worden, da doch von ihm nicht geſagt werden könnte, ſein zeitlicher Entſchluß, ſich zu opfern, ſey von Gott vorhergeſehen und beſtätigt worden. Quid enim insulsius aut frigidius quam Deum e sublimi spectasse, unde ventura esset humano generi salus? (Calvin, inst. l. III, c. 22., §. 6.) Vielmehr wird der Beſchluß der Erlöſung überall als ein ewiger, von keinem zeitlichen Willensbeſchluſſe abhängiger vorgeſtellt (daher Off. XIII, 8. Chriſtus zu heißen ſcheint: ἀρνιον το ἐσφαγμενον ἀπο καταβολης κοσμου, was übrigens, wenn ſo conſtruirt wird, noch anders zu erklären iſt, als gewöhnlich geſchieht). Vgl. Kypke z. d. St.: „Γινωσκειν sensu judiciali notat decernere, statuere. *Josephus* ant. l. I, c. 12., p. 20. de Deo Sodomitas exusturo: ἐγνω τιμωρησασθαι της ὑπερηφανιας αὐτους" u. ſ. w. Wie ſich aber aus dieſer Stelle (und aus Act. II, 23.) unwiderleglich ergiebt, daß die προγνωσις Gottes nicht eine Erkenntniß eines außer ihm Begründeten

iſt, ſo beweiſt ſie auch auf der andern Seite, daß in dem Vorſatz und der Vorſehung Gottes die Freiheit mitbegriffen und aller abſolutiſtiſche Zwang ausgeſchloſſen iſt (vgl. Anſelm, de concord. c. 2.). Denn der eingeborne Sohn Gottes wurde nicht ohne oder gegen ſeinen Willen zum Opferlamme προεγνωσμένος, ſondern frei (Joh. X, 17. 18.), aber ſein Wille beruhte in dem Willen des Vaters (Joh. X, 18., XIV, 10. 31.), und Dieſer ſchloß das Bewußtſeyn von Jenem ein, und zwar ein wohlgefälliges (Joh. X, 17.). Dieſes Prädicat des klaren Bewußtſeyns iſt in den Worten προγινωσκειν und προγνωσις unverkennbar mit enthalten, ſowohl der Etymologie als dem Sprachgebrauche nach. Προθεσις dagegen bezeichnet, wie unſer deutſches: Vorſatz, nicht immer und nothwendig einen mit ruhigem Bewußtſeyn gefaßten Vorſatz, ſondern die Willensbeſtimmung an und für ſich, mag ſie nun willkürlich oder wahrhaft frei und heilig ſeyn. Auch bezieht ſich προθεσις, ſeiner ſprachlichen Bedeutung nach, nicht ſo genau auf Perſonen und läßt ſelbſt in der Bedeutung einer freien Selbſtbeſtimmung noch andere Bedeutungen zu (Geſch. XI, 23.), als προγνωσις, daher προθεσις einmal, da es die Gnadenwahl bezeichnet, genauer als ἡ κατ' ἐκλογην προθ., der auf die Erwählung ſich beziehende Vorſatz Gottes (Röm. IX, 11., wo die Auslegung von Origenes, Venema, Grotius, Wolf, Koppe, als mit der Bedeutung von ἐκλογη im N. T. übereinſtimmend, geradezu, die von Calvin und Bengel aber gerade umgekehrt richtig iſt) bezeichnet wird, was bei προγν. nie geſchieht. Denn wie προγν. und προγινωσκειν in der Bedeutung des Vorherbeſtimmens immer auf Perſonen geht (daher: οὓς προεγνω, ὃν προεγνω), ſo geht προθ. nie geradezu und aus ſich ſelbſt auf Perſonen, ſondern auf Das, was ſich Gott vorſetzte (daher nie οὓς προεθετο, ſondern οὓς προωρισε). In der Bedeutung: freie Vorherbeſtimmung gewiſſer Perſonen, ſchließt dann die προγνωσις nothwendig auch die Liebe zu den ἐκλεκτοις mit ein, welchen Nebenbegriff die calviniſchen Exegeten zum Grundbegriffe machten, indem ſie προγινωσκειν ſprachlich durch Vorhererkennen erklärten, dann aber aus andern Bibelſtellen bewieſen, daß Gottes Erkennen der Erwählten ſeine freie Liebe zu ihnen ausdrücke. (Ganz wun-

derlich nimmt Carpzov προγν. = προθ., und Dies = amor divinus.) Zu diesem Ende vergleicht unter Andern Heidegger (corpus theol., t. I, p. 166.) richtig Amos III, 2. (vgl. Hos. XIII, 5.), Psalm I, 6. und Mtth. VII, 23., wozu Knapp (Dogm. II, S. 314.) Gal. IV, 9., 1 Kor. VIII, 3., und Winer (ad Gal. IV, 9.) 2 Tim. II, 19. fügen. Die dogmatische Begründung dieses Sprachgebrauchs ist ganz versäumt worden, gehört aber nicht hieher. Der sprachlichen Erklärung des προγιν. auf diese Art widerspricht Tholuck (zu Röm. VIII, 29.) zwar mit Recht. Nichtsdestoweniger geht aber aus diesen Vergleichungen hervor, daß in dem höchsten Willensbeschlusse Gottes, der Gnadenwahl, die freie, unabhängige Willensbestimmung, die προθεσις, ebenso von der Liebe, als vom klaren Bewußtseyn durchdrungen sey, weil dies Erkennen Gottes seine Liebe mit einschließt, daher es sich eben nur auf Personen bezieht. ידע, γινωσκω, heißt zwar nicht geradezu probare, aber auch agnoscere (Winer, Gr. S. 216.). Die Einheit von wählen und lieben drückt die hebr. Sprache aus, indem sie bekanntlich für Beides ein Wort hat, בחר, und die LXX waren so sehr gewöhnt, beide Begriffe als Wechselbegriffe anzusehen, daß sie αἱρετιζω, ursprünglich wählen, auch für חפץ, Wohlgefallen haben, setzten, und selbst für חמל עלי, sich erbarmen über (4 Mos. XIV, 8., Mal. III, 17.), bis es ganz die Bedeutung ἀγαπαω, εὐδοκεω erhielt (Hesych., Matth. XII, 18.). — Die Auswahl der zu Errettenden aus der verlornen Masse des Menschengeschlechts, die ἐκλογη, ist κατα προγνωσιν, hat in der πρ. ihren Grund und wird ihr gemäß realisirt. Dies fügt der Apostel ausdrücklich hinzu, ganz so wie Paulus Eph. I, 5., wenn er sagt, der προορισμος geschehe κατα την εὐδοκιαν του θεληματος αὐτου (του Θεου), — aus zwei Gründen: 1. ut intelligamus electos non temere neque fortuito sed destinato decreto consilioque Dei (Erasmus); — die Erkenntniß dieser Wahrheit läßt das Herz des Gläubigen im Rathschlusse des Allgenugsamen ruhen und entfernt von ihm die bittre Bekümmerniß und die murrende Unzufriedenheit wegen seiner Unwissenheit über das ewige Loos Anderer; — 2. ut accipiamus electos illos non juxta ipsorum merita (Zeger);

was selbst der Katholike Wilh. Est in aller Strenge anerkennen muß; — dieser Gedanke vernichtet auch in dem Gläubigen allen Stolz auf seinen Glauben und seine Gewißheit des Heils in Christo. Beides begründet den Ernst, die Demuth und Entschiedenheit. „Wir werden uns selber nicht können zum Himmel bringen oder den Glauben in uns machen. Gott wird nicht alle Menschen in Himmel lassen; die Seinen wird er gar genau zählen. Da gilt nun nichts mehr Menschenlehre vom freien Willen und unsern Kräften, es liegt nicht an unserm Willen, sondern an Gottes Wollen und Erwählung." (Luther.)

Es kommt dem Apostel in diesem Verse darauf an, von vorne herein Gott alle Ehre zu geben, daher denn der Dank gegen ihn im folgenden. Heidegger (l. l.) findet in den Worten Desselben richtig eine καταβασις, auf welche dann die ἀναβασις folge, denn der Apostel steigt von dem ewigen Rathschlusse und der Gnadenwahl Gottes durch die Wiedergeburt herunter zu dem Gehorsam und der Reinigung der Gläubigen, um sie dann von da durch das Gedächtniß ihrer Wiedergeburt zu einer lebendigen Hoffnung des himmlischen Erbes zu erheben.

Θεου πατρος - Πνευματος - Ἰου. Χριστου, die heil. Dreieinigkeit, hier in ihrem Verhältnisse zum Erlösungswerke. Beza: Petrus autem divino artificio nos hic docet, quomodo trinitatis personae ad unum et idem nostrae salutis opus sic concurrant, ut sua cuique peculiaris actio tribuatur. Denn wiewohl derselben Gottheit der drei Personen zufolge alle drei an jedem opus ad extra gleich göttlichen Antheil haben, interim nec negandum est, quod singulis personis divinis peculiariter adscribi soleat opus aliquod ad extra seu opus externum, quo se persona illa peculiariter manifestaverit: sicut *creatio* Patri, *reconciliatio* Filio, *sanctificatio* Sp. So. adscribi consuevit, etsi singula haec a tribus personis proficiscantur (wie sich leicht nachweisen läßt, daß die Schöpfung dem Sohne wie dem Vater, die Erlösung dem Vater wie dem Sohne, die Heiligung dem Sohne wie dem heil. Geiste zugeschrieben wird, vgl. Nitzsch, Syst. §. 80, A. 1.): quam appropriationem vocant auctores (*Baier*, comp. theol posit. P. I, c. 1. §. 36.). So wird Gott dem

aus dem verdorbenen und verlornen Geſchlecht, aus der Welt, wird alſo hier durch ἐξαιρειν ausgedrückt (vgl. Geſch. XXVI, 17.), nicht durch ἐκλεγειν. Sie beſteht aber, der Bedeutung des Wortes gemäß, in der Abſonderung von der Welt, ſowohl in Bezug auf das Herz und den Wandel (vgl. Winer z. d. St.), als auf die Strafen, welche die Verdorbenheit der Welt nach ſich zieht. Sie iſt die Errettung aus dieſem Geſchlechte der Thorheit (Geſch. II, 40.). In der erſtern, der unmittelbaren Beziehung, auf die innerliche Frucht der Gnadenwahl, drückt nun in unſerer Stelle ἁγιασμος ihre Realiſation aus.

ἁγιασμος = ἀφορισμος (Oekum., Theophyl.). „Die Juden verſtanden durch das Wort Heiligung die Abſonderung eines Dinges oder einer Perſon von einem gemeinen Gebrauche zu einem heiligen Gebrauche. S. Locke und Witby über 1 Kor. II, 2. (und Limborch zu Röm. I, 4.): So waren die Gefäße der Stiftshütte und des Tempels geheiligt oder heilig, und ſogar auch die Stiftshütte und der Tempel ſelbſt heilig. Auf gleiche Weiſe war das jüdiſche Volk aus dem übrigen Theile des menſchlichen Geſchlechts auserwählt oder abgeſondert, um ein dem Herrn heiliges Volk zu ſeyn, 2 Moſ. XIX, 5. 6., 4 Moſ. XV, 40." (Benſon.) Ebenſo ſind nun die Gläubigen geheiligt oder ausgeſondert aus der Welt zum Himmelreiche. Ihre Ausſonderung aber, die nicht durch den Geſetzesbuchſtaben, ſondern durch den Geiſt bewirkt wird, iſt geiſtlich (ſ. zu πνευματος), alſo wirklich, in der bei uns gewöhnlichern Bedeutung des Worts, Heiligung. (Vgl. über den Begriff der Heiligkeit Evang. Kirchenzeit. Bd. VII, S. 573 ff.) Daher richtig Beza: ἁγ. — segregatio illa sive credentium consecratio — separatio a reliquis hominibus extra Christum perituris; Flacius: sanctificatio autem hic forte significat ipsam vocationem per verbum, et sacram separationem ab impiis et donationem fidei, und Calov: illa vero sanctificatio, ex qua fides redundat, quae est regenerationis et conversionis Sp. Sancti. Der ἁγιασμος, die Wirkung der aus der Welt abſondernden, ſich den Menſchen ganz aneignenden Thätigkeit des heil. Geiſtes, geſchieht nach dem ewigen Rathſchluſſe Gottes zeitlich ſeiner ganzen Potenz nach

in dem Momente der Wiedergeburt des Glaubenden. (Aeußerlich faßt es, wie V. 3., Bolten, der es ſchlechtweg von der Taufe verſteht.) Aus dem in dieſem Momente Gegebenen wird nachher Das, was wir Heiligung zu nennen pflegen, nur entwickelt, als aus einem Saamenkorne (V. 23., 1 Joh. III, 9.), eine Entwickelung, die jedoch die fortdauernde Einwirkung des heil. Geiſtes nicht ausſchließt, ſondern gerade fordert. Da aber der Gläubige in der Wiedergeburt ſogleich ein neuer Menſch geworden iſt, was die fortwährende Erneuerung wieder nicht ausſchließt, ſondern begründet, da in ihm der neue Lebenskeim (in Verbindung mit dem heil. Geiſte) geſetzt war, ſo iſt er von da an weſentlich heilig, und die Schrift nennt ohne Unterſchied alle Gläubigen ἡγιασμενοι (1 Kor. I, 1. und Juda 1, wo ἐν Θεῳ πατρι ἡγιασμ. die Wiedergeburt aus Gott, und Ἰησου Χριστῳ τετηρημενοις die Bewahrung dieſer Claſſe von κλητοις zum Erbe Chriſti bezeichnet), ἁγιοι (Hebr. III, 1.; was Carpzov zu weit erklärt durch redemti, vgl. sacrae annott. p. 119., da er ſelbſt bei andern Stellen fühlt, es liege der Begriff der Reinigung durch die Erlöſung darin, ſ. zu IX, 13.), = ἀφωρισμενοι τῳ Θεῳ, i. e. ii, qui impio mundo et immundo exempti, perque Spiritum Christi dicati Deo sunt, cujus populum efficerent dilectum (Böhmer, isagoge in ep. ad Coloss. p. 239.). Ja die Gläubigen ſind ſchon durch das Opfer Chriſti ἐφαπαξ geheiligt (Hebr. X, 10.) und εἰς το διηνεκες vollkommen gemacht (Hebr. X, 14.). „Alſo heißt uns die Schrift heilig, weil wir noch auf Erden leben, ſo wir gläuben. — Darum mußt du gläuben und bekennen, daß du heilig ſeyſt. Aber durch das Blut Chriſti, nicht durch deine Frömmigkeit.“ (Luther.) Haec enim est vera Spiritus sanctificatio, obedire Evangelio, fidere Christo, qui sanguine suo effuso aeternam vitam suis acquisivit. (Bullinger.) Quemadmodum in electione nostra primas gratuito Dei beneplacito assignat: ita rursus vult eam ex effectu a nobis cognosci. Nihil enim periculosius ac magis praeposterum est, quam omissa vocatione electionis nostrae certitudinem quaerere in abscondita Dei praescientia. Hic enim nimis profundus est labyrinthus. Quare ut huic pe-

riculo occurrat Petrus optimum temperamentum adhibet. Quemquam enim primo loco vult considerare Dei consilium, cujus causa non nisi in ipso est; mox tamen ad effectum nos revocat, quo electionem nobis declarat ac testatur. Effectus ille est Spiritus sanctificatio, h. e. vocatio efficax (durch die ſich die Erwählung realiſirt Röm. VIII, 28. 30.), dum ad externam Evangelii praedicationem accedit fides, quae ex interiore Spiritus motu nascitur. (Calvin.) Außerdem aber hat dieſe Beſtimmung noch einen doppelten Zweck; einen theoretiſchen, indem ſie uns lehrt, wie die Ausführung der göttlichen Gnadenwahl, da ſie in der Heiligung beſtehe, weit entfernt, zu neceſſitiren, die Freiheit des Menſchen als ihre Bedingung ſetze; den praktiſchen, zu warnen, daß kein Leſer ſich für erwählt halte, alſo vor der ewigen Pein ſich ſicher dünke, der nicht den heil. Geiſt empfangen hat.

Zur Begründung unſerer Anſicht der Bedeutung des ἁγιασμ. und ſeiner Verbindung mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, iſt es nöthig, die pauliniſchen Parallelſtellen 1 Theſſ. IV, 7. und 2 Theſſ. II, 13 f. genauer zu betrachten.

1 Theſſ. IV, 7.: οὐ γαρ ἐκαλεσεν ἡμας ὁ Θεος ἐπι ἀκαθαρσια, ἀλλ' ἐν ἁγιασμῳ. Auch hier iſt ἐν nicht willkürlich für = εἰς zu nehmen, und ἁγ. hat dieſelbe Beziehung, wie in unſerer Stelle. Die Meinung des Apoſtels iſt: „Wir haben es euch ſchon vorhergeſagt und feierlich bezeugt (daß der Herr alle Schandthat räche), denn von Anfang an, da wir berufen wurden, geſchah es nicht zu dem Ende, daß wir uns verunreinigten, ſondern indem Gott uns heiligte." Ἐπι könnte hier die Bedingung, auf die hin Gott uns nicht berufen hat, ausdrücken: Non enim vocavit nos Deus hac lege, ut essemus immundi. Nur iſt dieſe Bedeutung des ἐπι für den neuteſtamentlichen Sprachgebrauch unſicherer, als Erasmus (ad h. l.) meint, und die Stellen, die Wahl (I, p. 586.) dafür anführt, laſſen auch andere Erklärungen zu. Dagegen bezeichnet ἐπι c. dat. öfter, namentlich auch in der Verbindung mit καλειν und in Bezug auf die Wiedergeburt, den Endzweck (Wahl a. a. O., Winer z. Gal. V, 13. und

Gr.

Gr. S. 336.). So auf's Deutlichſte Gal. V, 13.: ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, was gar nicht heißen kann, ihr ſeyd berufen worden, unter der Bedingung, daß ihr frei ſeyd, weil frei zu ſeyn Niemandem als Bedingung vorgeſchrieben werden kann, am Wenigſten als Bedingung ſeiner Erlöſung = Befreiung. Ἐν hingegen bezeichnet hier beſtimmt, was es ſonſt oft bedeutet, die Art und Weiſe, in der der Handelnde verfährt, in der das Geſchehende geſchieht; die Berufung geſchieht in der Heiligung, und wenn man will, vermittelſt der Heiligung (wie ein Ohnmächtiger, der in der freien Luft zur Beſinnung kommt, vermittelſt derſelben zum Bewußtſeyn gebracht wird), obgleich dieſer letztere Ausdruck jenen nicht erſchöpft: Gott beruft, indem er heiligt. Daher folgt denn auch, daß der Chriſt heilig wandeln ſoll. So ſagt Paulus ganz ähnlich: ὁ καλέσας ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ, denn die Berufung geſchieht in der Gnade Chriſti, d. h. von Seiten Gottes nur um Chriſti willen und nicht außer Chriſto, ſo daß es keine andere wahre Gnadenbotſchaft geben kann, als das Evangelium von Chriſto, Gal. I, 6. (vgl. den Zuſammenhang, auch Winer z. d. St.), und Eph. IV, 4.: καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν, wie ihr ja auch berufen worden ſeyd, indem eure Berufung euch allen eine und dieſelbe Hoffnung ertheilte (die wahre Berufung geſchieht, wie durch Ertheilung der Gnade und Salbung mit dem heil. Geiſte, ſo auch durch Erweckung der Hoffnung, — ſ. u.). So bemerkt alſo Bengel mit Recht: ἐπι — magis exprimit finem; ἐν, in (c. abl.), indolem rei. Beide Präpoſitionen aber ſtehen in denſelben, deutlich zu unterſcheidenden Bedeutungen neben einander, wie hier, und zwar in Bezug auf daſſelbe Dogma, Eph. II, 10., wo die Wiedergebornen heißen: κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (gleich dem κληθέντες ἐν χάριτι Χριστοῦ, oder ἐν ἁγιασμῷ, oder ἐκλεκτοὶ ἐν ἁγιασμῷ Πνεύματος) ἐπι ἔργοις ἀγαθοῖς (gleich dem ἐπ' ἐλευθερίᾳ, oder οὐκ ἐπι ἀκαθαρσίᾳ), denn hier iſt es ſonnenklar, daß ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ das Medium der neuen Schöpfung, nicht den Endzweck, und ἐπι ἔ. ἀ. den Endzweck, nicht die Bedingung, unter der man geſchaffen wurde, bezeichne.

riculo occurrat Petrus optimum temperamentum adhibet. Quemquam enim primo loco vult considerare Dei consilium, cujus causa non nisi in ipso est; mox tamen ad effectum nos revocat, quo electionem nobis declarat ac testatur. Effectus ille est Spiritus sanctificatio, h. e. vocatio efficax (durch die ſich die Erwählung realiſirt Röm. VIII, 28. 30.), dum ad externam Evangelii praedicationem accedit fides, quae ex interiore Spiritus motu nascitur. (Calvin.) Außerdem aber hat dieſe Beſtimmung noch einen doppelten Zweck; einen theoretiſchen, indem ſie uns lehrt, wie die Ausführung der göttlichen Gnadenwahl, da ſie in der Heiligung beſtehe, weit entfernt, zu neceſſitiren, die Freiheit des Menſchen als ihre Bedingung ſetze; den praktiſchen, zu warnen, daß kein Leſer ſich für erwählt halte, alſo vor der ewigen Pein ſich ſicher dünke, der nicht den heil. Geiſt empfangen hat.

Zur Begründung unſerer Anſicht der Bedeutung des ἁγιασμ. und ſeiner Verbindung mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, iſt es nöthig, die pauliniſchen Parallelſtellen 1 Theſſ. IV, 7. und 2 Theſſ. II, 13 f. genauer zu betrachten.

1 Theſſ. IV, 7.: οὐ γαρ ἐκαλεσεν ἡμας ὁ Θεος ἐπι ἀκαθαρσια, ἀλλ' ἐν ἁγιασμῳ. Auch hier iſt ἐν nicht willkürlich für = εἰς zu nehmen, und ἁγ. hat dieſelbe Beziehung, wie in unſerer Stelle. Die Meinung des Apoſtels iſt: „Wir haben es euch ſchon vorhergeſagt und feierlich bezeugt (daß der Herr alle Schandthat räche), denn von Anfang an, da wir berufen wurden, geſchah es nicht zu dem Ende, daß wir uns verunreinigten, ſondern indem Gott uns heiligte.“ Ἐπι könnte hier die Bedingung, auf die hin Gott uns nicht berufen hat, ausdrücken: Non enim vocavit nos Deus hac lege, ut essemus immundi. Nur iſt dieſe Bedeutung des ἐπι für den neuteſtamentlichen Sprachgebrauch unſicherer, als Erasmus (ad h. l.) meint, und die Stellen, die Wahl (I, p. 586.) dafür anführt, laſſen auch andere Erklärungen zu. Dagegen bezeichnet ἐπι c. dat. öfter, namentlich auch in der Verbindung mit καλειν und in Bezug auf die Wiedergeburt, den Endzweck (Wahl a. a. O., Winer z. Gal. V, 13. und

Gr.

Gr. S. 336.). So auf's Deutlichste Gal. V, 13.: ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, was gar nicht heißen kann, ihr seyd berufen worden, unter der Bedingung, daß ihr frei seyd, weil frei zu seyn Niemanden als Bedingung vorgeschrieben werden kann, am Wenigsten als Bedingung seiner Erlösung = Befreiung. Ἐν hingegen bezeichnet hier bestimmt, was es sonst oft bedeutet, die Art und Weise, in der der Handelnde verfährt, in der das Geschehende geschieht; die Berufung geschieht in der Heiligung, und wenn man will, vermittelst der Heiligung (wie ein Ohnmächtiger, der in der freien Luft zur Besinnung kommt, vermittelst derselben zum Bewußtseyn gebracht wird), obgleich dieser letztere Ausdruck jenen nicht erschöpft: Gott beruft, indem er heiligt. Daher folgt denn auch, daß der Christ heilig wandeln soll. So sagt Paulus ganz ähnlich: ὁ καλέσας ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ, denn die Berufung geschieht in der Gnade Christi, d. h. von Seiten Gottes nur um Christi willen und nicht außer Christo, so daß es keine andere wahre Gnadenbotschaft geben kann, als das Evangelium von Christo, Gal. I, 6. (vgl. den Zusammenhang, auch Winer z. d. St.), und Eph. IV, 4.: καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν, wie ihr ja auch berufen worden seyd, indem eure Berufung euch allen eine und dieselbe Hoffnung ertheilte (die wahre Berufung geschieht, wie durch Ertheilung der Gnade und Salbung mit dem heil. Geiste, so auch durch Erweckung der Hoffnung, — s. u.). So bemerkt also Bengel mit Recht: ἐπι — magis exprimit finem; ἐν, in (c. abl.), indolem rei. Beide Präpositionen aber stehen in denselben, deutlich zu unterscheidenden Bedeutungen neben einander, wie hier, und zwar in Bezug auf dasselbe Dogma, Eph. II, 10., wo die Wiedergebornen heißen: κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (gleich dem κληθέντες ἐν χάριτι Χριστοῦ, oder ἐν ἁγιασμῷ, oder ἐκλεκτοὶ ἐν ἁγιασμῷ Πνεύματος) ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς (gleich dem ἐπ' ἐλευθερίᾳ, oder οὐκ ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ), denn hier ist es sonnenklar, daß ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ das Medium der neuen Schöpfung, nicht den Endzweck, und ἐπὶ ἐ. ἀ. den Endzweck, nicht die Bedingung, unter der man geschaffen wurde, bezeichne.

της δοξης αὐτου (V. 14., vgl. 12.). Eben so ist 1 Thess. V, 9: εἰς περιποιησιν σωτηριας zu erklären: zu einem Eigenthume des Heils, einem aus der sündigen Welt als Ueberbleibsel (λαος περιουσιος Tit. II, 14., vgl. a.) geretteten Eigenthume. Diese Stelle wird zwar gewöhnlich anders erklärt: damit ihr euch das Heil erwerbet. Dies entspricht mehr dem klassischen, aber nicht dem biblischen Sprachgebrauche, denn das einzige Mal, da περιπ. aktive gesetzt zu seyn scheint, Hebr. X, 39., hat es offenbar die Bedeutung: retten, nicht: erwerben. In der Stelle selbst aber entsteht durch diese Erklärung eine logische Unrichtigkeit des Gegensatzes mit οὐκ εἰς ὀργην, das sich auf das Subject des ganzen Satzes: Gott, bezieht. Daher wird auch περιποιησις besser auf Gott als Subject und auf die Erwählten als Object bezogen: Gott hat uns nicht dazu bestimmt, uns durch seinen Zorn zu verderben, sondern uns zu besitzen als gerettetes Eigenthum; oder man muß die Menschen beide Male als Subject und dann beide Worte passiv fassen: nicht, um Gegenstand seines Zornes zu seyn (durch seinen Zorn verderbt zu werden), sondern als sein Eigenthum gerettet zu werden. Hiezu paßt denn auch am Besten das Folgende: durch den Tod Christi für uns. — Den Begriff der Rettung haben Erasmus und Bengel in 2 Thess. II, 14., wenn nicht gänzlich hereingetragen, doch irrig hervorgehoben, indem sie sonst die Worte richtig bezogen. Jener paraphrasirt: ut vestra salus - - accederet ad gloriam domini nostri Jesu Christi; und Dieser erklärt: zu einer Befreiung oder Errettung aus dem Schiffbruche der Welt, die mit Herrlichkeit verbunden, und durch unsern Herrn Jesus Christus zu Stande gebracht ist. Erklärt man dagegen sprachrichtiger, wie oben angegeben wurde, so sagen die Worte wesentlich Dasselbe, was die Worte εἰς ὑπακοην και ῥαντισμον αἱματος Ἰησου Χριστου (s. u.), wie sie denn auch gleich Diesen den Endzweck der Erwählung (V. 13.) und Berufung (V. 14.) angeben. - Vgl. Eph. I, 4. 5.

Πνευματος, genitivus *efficientis*, nam inter Deum patrem et Jesum Christum non: animus, intelligitur, sed

Sp. s. (Vater z. d. St. und so auch selbst Pott). Außerdem ist auch der folgende Genitiv (σάμοτος) so zu nehmen. Die Absonderung oder Heiligung der Erwählten geht nicht vom Gesetzesbuchstaben, sondern vom heil. Geiste aus, und ist folglich selbst geistlicher Art. Die Gläubigen sind ein lebendiges, Gott wohlgefälliges Opfer, das nicht levitisch rein, sondern im heil. Geiste geheiligt ist (Röm. XV, 16). Sanctificationem Spiritus opposuit operibus legis mosaicae (Erasm.). So wahr aber Dies ist, daß die Gesetzesheiligkeit mit der evangelischen einen Gegensatz bildet, so wenig kann doch behauptet werden, daß Derselbe hier hervortrete. Der Gedanke Petri ist dem ganzen Zusammenhange nach positiv: die Heiligung durch den heil. Geist ist die Vollziehung der göttlichen Gnadenwahl, mithin Folge und Kennzeichen Derselben. Wenn der Mensch glaubt, so wird er mit dem heil. Geiste der Verheißung versiegelt (Eph. I, 13.) und erhält somit das Pfand seiner Erlösung (V. 14.), den Geist der Kindschaft, der ihm das Zeugniß seiner Kindschaft gibt (Röm. VIII, 15—17, vgl. 9—11, Gal. IV, 6. 7). Dieser Geist, den der Herzenskündiger ertheilt, ist zugleich auch für die andern Gläubigen ein Zeichen, daß Jemand glaube (Gesch. XV, 8, vgl. oben zu V. 1.). Mit seinem Zeugniß verbunden ist aber die Reinigung des Herzens durch den Glauben (Gesch. XV, 9.). — Der Geist, der Dies alles wirkt, ist nichts Menschliches, denn es ist Gottes Werk, wie die ganze Schrift lehrt. Zugleich aber wird das Wirkende von Vater und Sohn unterschieden, und steht somit als ein frei Wirkendes, als eine Person da (nicht als bloße göttliche Kraft, wie Pott will), als ein ἄλλος — Joh. XIV, 16., wovon Stier sagt: „Alle Spitzfindigkeit der Menschen wird dies unwidersprechliche Ἄλλος, das auch die Kirchenlehrer mit Recht so sehr hervorhoben, nimmermehr wegwischen, das in der klarsten, einfachsten Sprache vom heil. Geiste als einer Person in Gott redet. Denn das Wort: Anderer — unterscheidet nicht blos, sondern es stellt gleich noch vielmehr, und bedeutet blos eine Getrenntheit in der Gleichheit." (Andeutungen Bd. I, S. 302.). Dasselbe gilt von der Gleichstellung und Unterscheidung in unserer Stelle, Matth. XXVIII, 19. u. a.

εἰς ὑπακοὴν κ. τ. λ.). Den Uebergang von dem Vorhergehenden zu diesen Worten erklärt Grotius im Ganzen richtig, aber zu enge, sofern qui Spiritus facit, ut — obediamus. Der Apostel schreitet vielmehr vom Ganzen aus fort. Das εἰς ὑπ. bezieht sich wieder auf ἐκλεκτοις, als der Endzweck auf die Wahl, ist aber mit Derselben durch das Mittel, den ἁγιασμος, verbunden, und ist also zunächst die Frucht des ἁγιασμος, Das, wozu er nothwendig führt; „um Gehorsam zu üben und durch Jesu, des Messias, Blut gereinigt zu seyn" (Hensler), richtiger: werden.

ἐν ὑπακοῇ, Gehorsam nämlich Ἰησου Χριστου, wie man, wenn auch nicht ohne grammatische Härte (vgl. jedoch 2 Kor. X, 5.), wenigstens in Gedanken und im Ton der Stimme nothwendig zu verbinden hat, da dieser Genitiv das dritte Glied schließt, Θεου πατρος das erste, und Πνευματος das zweite, so daß εἰς Χριστου Einen Begriff bilden, den des Endzwecks der Erwählung, der nun aber in zwei Bestandtheile zerfällt. Eine ähnliche Construction findet sich 1 Thess. I, 3., wo του κυριου ἡμων Ἰησου Χριστου auch Schluß-Genitiv, auf den die letzten Glieder der drei vorhergehenden Paare (πιστεως, ἀγαπης, ἐλπιδος) sich zusammen beziehen. Nicht nur zu hart aber (wie Pott bemerkt), sondern ganz unstatthaft ist die Construirung des ὑπακοη mit αἱματος Ἰησου Χριστου, die Clericus räth, aber schon Est verbirft. Ὑπακοη selbst läßt eine zwiefache Auffassung zu. Es kann der Gehorsam seyn, den ein Mensch, wenn er das Evangelium vernimmt, dadurch leistet, daß er Gott glaubt, denn der Glaube läßt sich auch als ein Werk betrachten, und das Evangelium als ein Gesetz des Glaubens, weil es Glauben gebietet und den Ungläubigen als ungehorsam verdammt (Röm. X, 16., 2 Thess. I, 8.). Dieser Gehorsam wird auch anderswo erwähnt und als ὑπακοη πιστεως (Röm. I, 5., XVI, 26., Gesch. VI, 7.), auch ὑπακοη ἐθνων (Röm. XV, 18., vgl. I, 5., XVI, 26.), und als ὑπακοη εἰς δικαιοσυνην (Röm. VI, 16., wo das εἰς genau an ὑπακοή, und nicht an das ganze δουλοι ὑπακοης anzuschließen ist) bezeichnet. Daher hat z. B. Bengel auch hier ὑπακοη vom Glauben verstanden, und

Heidegger erklärt ebenfalls (c. th. II, 120.): obedientia Jesu Christo praestita adeoque fides in Jesum Christum, seu receptio Christi ut ἀρχιέρεως της ὁμολογιας (Beziehung auf das Folgende). Auch Luther und Est verstehen es zunächst vom Glauben, aber so, daß sie es zugleich auf den aus dem Glauben kommenden Gehorsam beziehen. Und allerdings kann auch Dieser darunter verstanden werden, nämlich die fortwährend dem Glauben entspringende Unterthänigkeit unter jedes Wort Gottes, jeden Befehl Christi in Bezug auf Lehre und Wandel, von der Röm. XVI, 19. (Gegens. V. 18.), 2 Kor. II, 9., VII, 15., X, 5. 6. (nebst Gegensatz), 2 Thess. III, 14., in ganz entsprechenden Ausdrücken die Rede ist. Diese letztere Bedeutung müßen wir hier nothwendig als die einzig richtige betrachten, da die ὑπακοη von der heiligenden Wiedergeburt unterschieden und als ihre Folge dargestellt wird (ἐν - εἰς), so daß sie unmöglich die Bekehrung zum Glauben, die Wiedergeburt selbst, bedeuten kann. So erklären denn auch die übrigen Ausleger (außer Beza, der nach seiner verkehrten Auffassung des Ganzen und der Partikeln meint, es sey vom stellvertretenden Gehorsam Christi die Rede, durch den wir versöhnt wurden), und namentlich sagt Calov: obedientia, non fidei, sed quae fidem sequitur. In eben dem Sinne steht auch V. 22. unsers Capitels: ὑπακοη της ἀληθειας. Beide Male drückt ὑπ. das fortdauernde richtige Verhalten der Bürger des Gnadenreichs gegen ihr Haupt, der Untergebenen gegen ihren rettenden Hohenpriester (Hebr. V, 9., 1 Joh. II, 4—6.) aus. Dieser neue Gehorsam ist, wie gesagt, die Frucht der Wiedergeburt, folglich des Glaubens oder des ersten, in der Annahme des Evangelii bewiesenen Gehorsams (vgl. 2 Kor. IX, 13. und die Uebersetzung Winers, gr. Exc. S. 63.). Nur diese Ansicht läßt eine genaue und vollständige Erklärung der wichtigen Stelle Röm. VI, 16. zu, deren Verständniß dann auf das ganze Verhältniß ein gewisses und genügendes Licht wirft.

Röm. VI, 16. sagt Paulus: „Wisset ihr Das nicht, daß wer sich selbst darstellt als Knecht zum Gehorsam, Dies nicht in's Allgemeine hinein thut, sondern sich irgend einer bestimmten

Person als Knecht darstellt und somit in gewisse Verhältnisse eintritt, die ihre nothwendigen Folgen nach sich ziehen? Daß ihr Knechte werdet Dessen, dem ihr euch übergebt, Knechte Dessen, dem ihr Gehorsam leistet? Entweder Knechte der Sünde (des Teufels, Joh. VIII, 34., 1 Joh. III, 8. 10.) — und Diese zieht nothwendig den Tod nach sich, ihr werdet Knechte des Verderbens (2 Pet. II, 19.), — oder Knechte des Gehorsams (gegen das Evangelium Gottes, V. 17.), der ganz bestimmt zur Gerechtigkeit führt." Es giebt demnach einen Gehorsam, durch den man zur Gerechtigkeit gelangt. Dies ist der Glaube, obwohl nicht in dem Sinne, daß der Glaube selbst verdienstlich sey, und als Act des Menschen hinreiche, seine Sünden zu vergüten, sondern indem der Glaube von Gott λογιζεται εἰς δικαιοσυνην (Röm. IV, 5. u. a.). Diesen Gehorsam meint hier Paulus, wie aus dem folgenden Vers erhellt, da er hinzufügt: Ihr habt von Herzen der Lehre, die euch überliefert wurde, gehorcht. Die Folgen des Glaubens aber beschreibt er V. 16—18. so: Der Gläubige wird 1. von der Schuld frei, gerechtfertigt, denn der Glaube ist εἰς δικαιοσυνην (V. 16., vgl. das δικαιωθεντες οὐν ἐκ πιστεως, C. V, 1.); er wird 2. von der Sünde und ihrer Herrschaft frei (ἠτε δουλοι της ἁμαρτιας, V. 17.; ἐλευθερωθεντες δε ἀπο της ἁμ., V. 18.), und dagegen 3. seiner neuen Glaubensgerechtigkeit, menschlich ausgedrückt (ἀνθρωπινον λεγω), zum Gehorsam verpflichtet oder zum Knechte Derselben gemacht (ἐδουλωθητε τη δικαιοσυνη). Ist also der Gläubige gleichsam ein Knecht seiner im Glauben erlangten Gerechtigkeit, so daß diese Glaubensgerechtigkeit ihm fortwährend einen gerechten Lebenswandel befiehlt, und hat er nur geglaubt, indem er gegen Gottes Evangelium Gehorsam bewies (wie denn der Glaube nicht einen beliebigen Inhalt hat, sondern durch die Unterwerfung unter das objective Wort Gottes und die Aufnahme Desselben in die Seele entsteht), so ist er auch, so zu sagen, ein Knecht seines Gehorsams, δουλος της ὑπακοης εἰς δικαιοσυνην (V. 16.), d. h. durch die Annahme des Evangeliums, das ihm die Gerechtigkeit aus Gnaden verkündete,

zum Gehorsam gegen Dasselbe mit allen seinen Vorschriften verpflichtet, — aber nur gleichsam verpflichtet, nur, wenn man sich um der fleischlichen Schwachheit willen so menschlich ausdrücken will, denn hier paßt das Wort: verpflichtet, nur halb, da es immer eine Knechtschaft ausdrückt, und Paulus diesen Begriff in seiner ausschließenden Strenge zurückweist. (Es gilt auch hier, was Chrysostomus zu Röm. III, 27. über den correlativen Ausdruck: νομος πιστεως, bemerkt: Er rede ἐμφιλοχωρων τοις ὀνομασιν, ὡστε παραμυθεισθαι την δοκουσαν εἰναι καινοτομιαν. Der tiefere Grund ist aber der, daß Paulus zeigen will, das Reelle im Gesetz und Gehorsam des Alten Bundes bleibe wirklich im Neuen, ja im höhern Sinne, als in Jenem, weswegen die alten Namen nur halb noch passen.) Der Gehorsam des Wiedergebornen, den er ferner leistet, geht fortwährend nicht nur aus Gefühl der Schuldigkeit, sondern zugleich aus dankbarer Liebe hervor, ja er beruht nur darauf, daß er unmöglich wiedergeboren seyn kann, ohne den Trieb zum Gehorsam zu empfinden, und diese dankbare Liebe verdrängt den knechtischen Gehorsam sammt seinem nothwendigen Erzeugnisse, der Furcht, je mehr und mehr (1 Joh. IV, 18.). Der Gläubige, der früher ein Knecht der Sünde war, das heißt seiner Natur nach sündigte, ohne Zufriedenheit und Seligkeit, ist nur uneigentlich ein Knecht der Gerechtigkeit, denn Dieser gehorcht er mit dem Gefühl des Friedens und der Freude; er ist nur uneigentlich ein Knecht seines ersten Gehorsams, denn Dieser selbst treibt ihn zur Erfüllung Dessen, was er ihn thun heißt (s. Luthers Worte über die Lebendigkeit des Glaubens in der Vorrede zum Römerbrief), er ist viel mehr, als ein δουλος της ὑπακοης, d. h. wie sich Petrus unten V. 14. ausdrückt: τεκνον ὑπακοης.

ῥαντισμος aspersio passiva, qua obedienter admittitur aspersio (Bengel). Daß das Wort passiv genommen werden muß (um besprengt zu werden), ergiebt sich aus dem Zusammenhange, wie es in seinem Begriffe liegt, daß die Besprengung freiwillig angenommen wird. Wollte man daher mit Gerhard ὑπακοη και ῥαντισμ. als Hendiadyoin betrachten, so

verlöre das ὑμῶν nicht nur alle eigenthümliche Bedeutung und stände überflüssig, da es sich von selbst versteht, daß der ῥαντισμὸς in Gehorsam empfangen wird, sondern es sagte noch viel weniger, als das bloße ῥαντ. sagt, und schwächte somit Dessen Kraft, da die Besprengung nicht nur in Gehorsam, sondern gern angenommen wird, wie von selbst klar ist. Was ihre Bedeutung betrifft, so bemerkt für's Erste Grotius mit Recht: non agitur hic de remissione peccatorum (welcher Irrthum die Ausleg. der Meisten unbrauchbar macht und selbst Calvin zum Theil besieng), quae donum Sp. sancti praecedit. Der ῥαντισμ. dagegen, von dem hier die Rede ist, ist vielmehr Folge der Verbindung mit Christo durch den heil. Geist, in der wir der Gnadengüter theilhaft werden (worüber nachzusehn Calvin, inst. l. III, init. und c. 14, §. 6.). Und Clericus bestätigt durch eine zweite Bemerkung, daß hier nicht von der Sündenvergebung die Rede sey, quum hic adspersio conjuncta cum obedientia videatur significare quiddam quod sit in nobis. Nur daß Beide die richtige Bedeutung des Worts nicht zu erkennen vermögen (vgl. Calov gegen Grotius). Die Bedingung und Wirkung des ῥαντισμὸς, die uns dann zur Erkenntniß seines Wesens leiten kann, ist 1 Joh. I, 7. dargestellt: „Wenn wir im Lichte wandeln, wie er selbst ist im Lichte, so haben wir Gemeinschaft mit einander und reinigt uns das Blut seines Sohnes Jesu Christi von aller Sünde." Die Bedingung also ist der Wandel im Lichte, d. h. zunächst und in seinem Grunde betrachtet, in der ausdauernden Gnadengegenwart Gottes und daher auch mit Aufrichtigkeit der Seele vor Gott wie Abraham, ohne Falsch wie Nathanael. Daraus entsteht und vermehrt sich dann die subjective Frucht dieses Wandels vor Gott, das Bestreben, durch das innere feste Anschauen des Lichts auch in allen Beziehungen von Demselben sich durchdringen und erfüllen zu lassen (vgl. Mtth. VI, 22.), die freie Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit, damit er uns davon reinige (1 Joh. I, 9. 10.), indem er alles Ungöttliche aus den verborgenen Tiefen des Herzens an's Licht ziehen möge (Eph. V, 13.), und dann äußerlich ein entsprechender Wandel in der Gemeinschaft der Kinder des Lichts

und Entziehung von allen Werken der Finsterniß, selbst den bloß unfruchtbaren, welche auch die Seele eitel und finster machen könnten. Die objective Folge dieses Wandels — nicht seiner Entwickelung im Subjecte — ist aber Das, was in der Stelle darauf, als an die conditio sine qua non, als evangelische Verheißung geknüpft wird: die Seele tritt mit der ganzen gläubigen Gemeine in enge Verbindung und wird mit ihr durch Christi Blut von aller Sünde gereinigt (ein Werk, das die eigene Aufrichtigkeit, die Reue und Anstrengung nicht vollbringen, zu dem sie bloß fähig machen kann). Denn diese thatsächliche Reinigung muß hier nothwendig unter dem καθαριζειν ἀπο πασης ἁμαρτιας (V. 7.), πασης ἀδικιας (V. 9.) verstanden werden (s. Lücke z. d. St., wo jedoch die Auffassung der paulinischen δικαιωσις verfehlt zu seyn scheint). Sie wird aber als Wirkung des Blutes Christi vorgestellt, und die Reinigung durch das Blut muß vermittelst der Besprengung mit Blut geschehen, und so ist denn der ῥαντισμος diejenige Wirkung des Blutes Christi, vermittelst deren es unsere Seelen reinigt. (In starken Ausdrücken spricht von dieser reinigenden Verbindung Chrysostomus, in ep. ad Hebr. hom. 16. extr.) Diese Wirkung ist, wie gesagt, von der andern, nach der das Blut Christi uns versöhnt und die Vergebung der Sünden bewirkt, zu unterscheiden, und obgleich beide Wirkungen zuweilen, als unzertrennlich, auch dem Ausdrucke nach verbunden werden (Off. I, 5., VII, 14. u. a.), so giebt Dies doch den Interpreten kein Recht, da, wo nur von der einen die Rede ist, die andere mit anzubringen, oder gar ausschließlich geltend zu machen (wie hier die Meisten thun). — Das, wovon unsere Stelle redet, ist im A. T. vorbildlich geschehen, bei den jährlichen großen Sühnopfern, und insofern jede Stelle, die von der Erfüllung spricht, den wesentlichen Begriff ihrer Vorbilder theilweise ausdrückt, läßt sich auch von der unseren sagen, daß sie sich auf das alttestamentliche Opfer beziehe. Aber eine eigentliche Anspielung, vermittelst deren Petrus an Dasselbe erinnere und zu einer Vergleichung auffordere, anzunehmen (wie Viele thun), dazu befugt die Stelle gar nicht. Sie spricht schlichtweg von dem ῥαντισμος als einer den Christen bekannten Sache. Nichtsdesto-

weniger wird die Vergleichung des äußern Bildes der mangelhaften innerlichen Erfahrung nachhelfen können, um so mehr, da hiezu andere Bibelstellen genaue Anleitung geben. Das Blut des jährlichen Sühnopfers wurde (wie schon an dem Altar in der Wüste geschah, 2 Mos. XXIV, 6—8.) in zwei Theile getheilt, von denen der erste zur Besprengung der Stiftshütte vor und hinter dem Vorhange und namentlich des Gnadenstuhls, der andere hernach zur Besprengung des Volkes diente (3 Mos. XVI, 14—19.). In der Erklärung dieses Vorbildes Hebr. IX. wird ganz Dasselbe vom Christo gesagt, nämlich, daß er, wie der Hoheprieſter, ins Allerheiligſte eingegangen ſey (V. 7. 12.), daß er, indem er die ewige Erlöſung fand (V. 12.), dort ſein Blut für die Sünden dargebracht und die himmliſchen Vorbilder des irdiſchen Tempels und Gnadenſtuhls gereinigt habe (V. 21. 23 ff.), und dann auch mit demſelben Blute uns heilige und reinige, nicht auf levitiſche, ſondern auf geiſtliche Weiſe, und das aus dem Grunde, weil ohne Blut Beides nach dem Geſetze nicht möglich ſey, weder die Sündenvergebung, noch die Reinigung (V. 22., wo die Ordnung wie V. 19. und 21. deutlich umgekehrt iſt). Die Urſache, Ordnung und Natur der Reinigung der Gemeine Chriſti werden deutlich beſchrieben V. 13. 14. Hier ſagt V. 13., vgl. mit 14., zuerſt, daß wie das Blut der Thieropfer in äußerlicher Beſprengung die äußerlich Unreinen (τους κεκοινωμενους) levitiſch oder leiblich gereinigt habe, ſo nun auch das Blut Chriſti die Gewiſſen von Sünden reinige, — es iſt alſo von einer geiſtlichen Beſprengung die Rede. Wie V. 13. die Natur der Reinigung durch Chriſti Blut antithetiſch als eine geiſtliche, und die Urſache Derſelben durch eine Vergleichung als eine Beſprengung bezeichnet, ſo giebt nun V. 14. die Ordnung an, indem er dieſe Reinigung auf die Selbſtdarbringung Chriſti als Sühnopfers folgen läßt, und beſchreibt näher die Wirkſamkeit dieſer Beſprengung, nämlich 1. unmittelbar und negativ als Reinigung der Gewiſſen von todten Werken, 2. mittelbar und poſitiv (da alles an ſich Negative auch poſitiv wirkt) als Dienſt des lebendigen Gottes (εις το κ. τ. λ.). Jenes Erſte wird gleichmäßig als eine Entfernung aller todten Werke, die nur zur Befleckung des Gewiſſens

dienen, bezeichnet Hebr. X, 22.: ἐῤῥαντισμένοι τας καρδιας ἀπο συνειδησεως πονηρας (mit Herzen, die durch die Besprengung von allem bösen Bewußtseyn gereinigt worden sind). — Halten wir uns nun das ganze Erlösungsgeschäft in dieser Beziehung vor, so ist es Folgendes: Die Aussühnung unserer und Aller Sünden, der ἱλασμος, geschah, als Christus Gott sein Blut opferte auf dem Altar des verfluchten Holzes. Hierauf gieng er mit diesem Blute ins Allerheiligste ein. Wer nun an sein Blut glaubt (Röm. III, 25.), hat Theil an der Versöhnung, d. h. er wird um Desselben willen gerechtfertigt, hat in ihm die völlige Vergebung der Sünden (Röm. V, 9.). Von da an kann er auch mit der ganzen Gemeine Christi (1 Joh. I, 7.), einer weder römisch-katholischen, noch separatistischen, noch naturalistischen, Hebr. XI, 22—24.) voll Freimüthigkeit und Zutrauen (παῤῥησια) vor dem Thron der Gnaden (Hebr. IV, 16.) erscheinen, um sich von Christo als unserm Hohenpriester von jeder bösen Lust reinigen zu lassen (Jes. LII, 15., vgl. darüber Knapp scriptt. var. arg. ed. II, p. 265. sq., Hengstenberg Christologie, Thl. II, S. 317 ff., Ps. LI, 9. u. a.). Hiernach ist also der ῥαντισμος völlig von dem ἱλασμος zu unterscheiden, und es ist fest zu halten, daß das Blut der Besprengung als Solches keine sühnende oder versöhnende Kraft hat. Da jedoch das reinigende Blut kein anderes als das für uns vergossene ist, da die Heiligung aus der Versöhnung hervorgeht, so ist auch klar, daß die Besprengung wirkliche Frucht der Versöhnung und somit auch für unser Bewußtseyn ein Beweis sey, daß wir persönlich daran Theil haben, d. h. gerechtfertigt sind. Sie ist ein thatsächlicher Uebergang der Erlösung in uns, wie er durch die Anrechnung der Genugthuung Christi (ihrer Ursache) vermittelt wird. Ihre Wirkung bildet also die negative Seite der justitia infusa, im Unterschiede von der imputata, wie sie selbst von Seiten des Gläubigen passiv ist. Eben so findet aber zu gleicher Zeit ein positiver Genuß des Blutes Christi statt (Joh. VI.), den der Apostel hier nicht erwähnt, der, wie jener passive Reinigung, so Belebung und Stärkung zur Folge hat, und vermittelst eines besondern Glaubensactes geschieht (Calvin, inst. l. IV, c. 7., §. 5.).

Die angegebene Erklärung ist, wie die einzig richtige, so auch die einzig passende in dem Zusammenhange unserer Stelle. Da der Apostel von bestimmten Personen redet, geht er nur auf die Art ihrer Erlösung als Individuen ein, ohne directe Bezeichnung der objectiven Heilsanstalt; er leitet sie von Gottes Rathschluß ab, weist ihre Wirklichkeit in der Wiedergeburt nach und giebt das vorgesetzte Ziel mit zwei Ausdrücken an als thätigen Gehorsam, Unterwürfigkeit unter Christi Gebot und Treue in ihrer Vollführung, und als Herzensreinigung durch seine Blutbesprengung. Der Erste führt auch die Andere herbei, zu der selbst der Wiedergeborne nichts selbst beitragen, aber durch Dienstreue im dankbaren Bewußtseyn seiner Wiedergeburt aus Gnaden gelangen kann; und Beide bezeichnen von Seiten des Gläubigen sein Verhältniß zu Christo als actives und passives und von Seite Christi sein Verhältniß zu den Gläubigen indirecterweise als das des Propheten und Königs und des Hohenpriesters.

αἵματος, genitivus efficientis, oder genauer: Angabe des Stoffs der Besprengung. In dieser Beziehung heißt es (per genitivum effecti) αἷμα ῥαντισμοῦ, Hebr. XII, 24. (vgl. Knapp, scripta v. arg. p. 266 sq., der übrigens auch die versöhnende und reinigende Wirksamkeit des Blutes Jesu vermischt). Christi Todesart mußte, damit er unsere Schuld auf sich nähme, eine verfluchte seyn, der Tod eines Gehängten (Gal. III, 13.), und damit er die Sündenvergebung uns positiv auswirke, auf dem durch Gottes Gesetz festgestellten priesterlichen Wege, ein blutiger Tod (Hebr. IX, 22.). Der Kreuzestod Christi, der beide Bedingungen vereinte, wird daher gewöhnlich, wenn seine Bedeutung und Kraft recht hervorgehoben werden soll, nach einer dieser beiden Beziehungen bezeichnet als das Kreuz oder als das Blut Christi (vgl. Grotius, von der Genugthuung Christi C. I, §. 10 f.). Hiebei ist der Zusammenhang der, daß, wie äußerlich das Hangen am Kreuze das Blutvergießen bewirkte, so auch innerlich die Uebernahme des Fluchs, die in der Kreuzigung geschah, die stellvertretende Genugthuung durch das blutige Leiden und Sterben möglich machte. So wurde dann auch der neue Bund Gottes in Blut gestiftet und Christus nennt ihn: ἡ καινὴ διά-

διαθηκη ἐν τῳ αἱματι μου (1 Kor. XI, 25.) διαθηκη γαρ ἐπι νεκροις βεβαια· ὀθεν οὐδ' ἡ πρωτη (wie viel weniger die zweite) χωρις αἱματος ἐγκεκαινισται (Hebr. IX, 17 f.), und das Blut Chriſti nennt er ſelbſt deshalb: το αἱμα μου, το της καινης διαθηκης, το περι πολλων ἐκχυνομενον εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων (Mtth. XXVI, 18.). Als αἱμα της διαθηκης ἐκχυνομενον war das Blut Chriſti verſöhnend, und in dieſer Beziehung wird es ſehr oft erwähnt. Inſofern es αἱμα ῥαντισμου iſt (was es als Bundesblut nothwendig auch ſeyn muß), iſt es reinigend.

χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη.]

Der n. t. Begriff von χαρις und εἰρ. gilt auch hier und man kann nicht ohne Entkräftung der Stelle Beide (mit Pott) durch Berufung auf das Hebräiſche als allgemeinen Ausdruck für Heil überhaupt anſehen (wie dies z. B. auch Rheinwald, zu Phil. I, 2, fühlt). Von εἰρηνη (שָׁלוֹם) insbeſondere iſt zu beachten, daß ſeine urſprüngliche Bedeutung: Friede, nur deswegen die allgemeine Geſtalt eines Ausdrucks für: Segen, Glück, annehmen konnte, weil die Hebräer ſich den Frieden als das höchſte Glück dachten, die Wurzel und die Frucht alles andern. Oekum. und Theophyl. beziehen Beides hier zu enge auf die Rechtfertigung (χαρις, δια το προικα και μηδεν εἰσενεγκοντας ἡμας σωζεσθαι, και εἰρ., ταυτης γαρ χρεια τοις προκεκρουκοσι τῳ ἑαυτων δεσποτῃ, και εἰς πολεμιους αὐτου τετάγμενοις). Gnade ſteht hier als das fortwährende Lebenselement des Chriſten; Friede als Wirkung des Lebens in der Gnade innerhalb des Gemüthes und des Reiches Gottes überhaupt; Beides wird den Gläubigen in einem nicht durch Hemmung des Fleiſches beſchränkten, ſondern vollen und immerfort ſich vergrößernden Maße gewünſcht von dem genannten Urheber ihres Heils, dem Dreieinigen, denn jeder chriſtliche Wunſch iſt vielmehr Gebet, Fürbitte oder beſtimmte Segnung. Von Paulus wird auch immer Gnade und Friede gewünſcht und zwar von Gott dem Vater und dem Herrn Jeſu Chriſto: Röm. I, 7, 1 Kor. I, 3, 2. Kor. I, 2, Gal. I, 3, Eph. I, 2, Phil. I, 2. [Kol. I, 2.],

1 Theſſ. I, 1., 2 Theſſ. I, 2. In den Paſtoralbriefen ſteht zwiſchen Gnade und Friede noch ἔλεος. Judas fügt, V. 1., zur Erbarmung (ἔλεος) außer ihrer nächſten Wirkung: εἰρηνη, auch noch die daraus folgende: ἀγαπη. Ganz gleich, wie hier, lautet der Gruß 2 Pet. I, 2., aber ſo, daß durch einen Zuſatz erklärt wird, wie dieſe Vermehrung des Gnadengenuſſes und Friedens geſchehe: ἐν ἐπιγνωσει του θεου και Ἰησου, του κ. ἡμ. Alles zuſammengenommen, entſpringt alſo aus der Erkenntniß der Gnade unſers Gottes und des Heilandes der Genuß Derſelben (d. i. von Gottes Seite die Erbarmung) und daraus der Seelenfrieden (vgl. zu V. 5.), und aus Dieſem entſteht in dem in der Verſöhnung lebenden Gemüthe die Liebe (weſentlich derſelbe normale Gang wie 2 Pet. II, 6. 7.). Alles Dies aber iſt ein Geſchenk Gottes und zwar ein nicht angeborenes, eines, um das gebetet wird. Ganz parallel iſt der altteſtamentliche Segen 4 Moſ. VI, 24—26., dem der Gedanke des Dreieinigen unverkennbar zu Grunde liegt: Segen und Behütung (ſo wie die Erwählung) ſind Werk des Vaters (wie in unſerm Cap., ſ. o.); Licht und Gnade Attribute des Sohnes (Joh. I, 17. u. a.); Friede Wirkung des Geiſtes; alle drei aber ſind Eins, wie z. B. der Segen offenbar in Licht und Gnade beſteht, das Erleuchten mit dem Antlitze gleich dem Erheben Deſſelben, der Friede das Mittel der Behütung iſt u. ſ. w.

Im Gruße findet ſich πληθυνθειη im N. T. nur bei Petrus (in beiden Briefen) und Judas. Bei Paulus (und im Hebräerbriefe) ſteht es nur ein Mal, aber nicht im Gruße; bei Jakobus nie. Dagegen ſteht es als Gruß Dan. III, 31. (c. IV, 1.: εἰρηνη ὑμιν πληθυνθειη); und auch bei den Rabbinen findet ſich der Gruß: pax vestra multiplicetur (ſ. Schöttgen, horae ad. h. l.) — Dem Sinne nach „iſt ſo viel geſagt: Ihr habt nun Friede und Gnade, aber noch nicht vollkommlich; darum müßt ihr immer zunehmen, bis der alte Adam gar ſterbe" (Luther). Daſſelbe, bemerkt Calvin, iſt auch der Sinn der pauliniſchen Grußformel, obgleich in ihr πλ. nicht ſteht.

C. I, 3—5.

Auf den apostolischen Gruß oder Segenswunsch an die Auserwählten des Dreieinigen, und aus ihm folgt nun die Lobpreisung des Dreieinigen für das, was er an den Erwählten gethan hat und darnach auch in Ewigkeit thun wird. In solchen Dank und Preis Gottes brechen die Apostel öfter aus, wenn sie sich der Gnaden erinnern, die ihren Mitbrüdern durch die Bekehrung widerfahren sind, 2 Kor. I, 3., Kol. I, 3 ff. 12 f., Phil. I, 3 ff., und eröffnen uns so einen Blick theils in das tiefe Gefühl ihrer Bruderliebe zu den geretteten Seelen, die sich in geistlicher Mitfreude noch mehr als in Mitleid offenbart, theils in den Abgrund des menschlichen Elends und der göttlichen Erbarmung, und in die unendliche Bedeutung der Bekehrung und Wiedergeburt, welche für Den, der durch sie gerettet wurde, ein ewiger Quell von Gottes Lob und Dank ist, und nicht nur für ihn, sondern für die ganze Gemeine Gottes und seine Engel (Luk. XV, 10.).

3. Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,]

Εὐλογειν, wohl reden von Jemand, loben, preisen. Lob und Preis einer Person in der Wahrheit ist aber immer Dank gegen Gott und Segenswunsch, Gebet um fernern Segen, damit das Werkzeug, durch das er Gutes gestiftet, fernerhin zu seiner Ehre gereiche und in ihm die Gnadenbelohnung finde für Das, was durch es uns Gutes widerfahren ist. Jeder andere Preis und Dank ist Abgötterei, und jeder Wunsch und Gruß, der nicht eine gebeugte Anerkennung und Anrufung der Güte Gottes enthält, Zauberei sünde. So ist im biblischen Sprachgebrauche εὐλογειν zugleich, ja in seinem Grunde nichts Anderes, als: segnen, oder Segen anwünschen, in Gruß, Abschiedsgruß, Dankbezeugung oder Lobpreisung, ברך (ursprünglich knieen). Eine Person segnen heißt den Gottesfürchtigen zugleich: weil man an ihr Gottes Güte erkennt, ihm dafür danken. Dank gegen Gott aber ist theils ideell die wahre Anerkennung, daß das Gute von ihm kam, selbst

ſchon; theils reell die freie Rückbeziehung und Darbringung Deſſen, was von ihm kam (ἐξ αὐτου), ſammt dem Mittel, durch das es kam, auf ihn und ſeine Ehre (εἰς αὐτον, 1 Kor. VIII, 6.). Dieſe Darſtellung jener Perſon vor Gottes Thron zu ſeiner Verherrlichung iſt für ſie die eigentliche Segnung (vgl. beſ. 1 Moſ. IX, 26.). Indem aber der Segnende ſie Gott darſtellt, bringt er Gott Deſſen eigene Gaben dar, und der erſte Segen Gottes, der ihn beglückte, kehrt nun wieder zu Gott zurück in der Vereinigung der betenden Creatur mit ihm: Gott wird, wenn der bloß empfundene Dank, das Dankgefühl, im Menſchen thatſächlich wird und in eine freie Darbringung ſeiner ſelbſt oder Anderer übergeht, von der Creatur geſegnet (ברך, franz. béni), wobei jedoch das Verhältniß Beider nicht verſchwindet, indem die Creatur Gott nur ſo viel ſegnen kann, als ſie erſt von ihm geſegnet worden iſt, und nur durch die Kraft Deſſen, der ſie zu ſich erhebt. Um ſo mehr iſt aber auch dieſe Wiederbeziehung alles Guten, alles göttlichen Segens auf Gott ſelbſt Pflicht der Creatur. Er, der Urſprung und Mittler, muß durch alle ſeine Werke geſegnet werden (Pſ. CIII, 22.); Ἄξιον ἐστι το ἀρνιον λαβειν την - εὐλογιαν (Off. V, 12.). Darauf ſcheint ſich denn auch ein Unterſchied im Sprachgebrauche des N. T. zu beziehen, den die Profanſchriftſteller und LXX nicht beobachten, indem es den Ausdruck εὐλογητος Gott allein vindicirt, von Menſchen aber, und ſelbſt von dem Meſſias als Menſchen, nur den Ausdruck εὐλογημενος gebraucht (Mtth. XXV, 34., Luk. I, 28. 42., Mtth. XXI, 9. und Parall., Joh. XII, 13.).

Dieſe Stellung der Doxologie iſt ihr, wo ſie nicht durch Relativa verändert wird, durchgehends eigen und weſentlich. Man vergleiche:

Hier: εὐλογ. ὁ Θ. κ. πατηρ τ. κ. ἡ Ἰ. Χου., ὁ κατα το πολυ αὐτου ἐλεος ἀναγεννησας κ. τ. λ.

Luk. I, 68.: εὐλογ. κυριος ὁ Θεος του Ἰσραηλ..

2 Kor. I, 3.: εὐλογ. ὁ Θ. κ. πατ. τ. κ. ἡμ. Ἰ. Χου., ὁ πατηρ των οἰκτιρμων κ. τ. λ.

Eph. I, 3.: εὐλογ. ὁ Θ. κ. πατ. τ. κ. ἡμ. Ἰ. Χου., ὁ εὐλογησας ἡμας κ. τ. λ.

Auf der andern Seite, sobald die Relation eintritt, vergl. man:

Röm. I, 25.: τον κτισαντα, ὃς ἐστιν εὐλογητος εἰς τους αἰωνας· ἀμην.

2 Kor. XI, 31.: ὁ θεος κ. πατηρ - ὁ ὢν εὐλ. εἰς τ. αἰωνας.

Röm. IX, 5.: Χριστος, ὁ ὢν ἐπι παντων θεος, εὐλογητος εἰς τους αἰωνας· ἀμην.

So muß es in die Augen springen, daß nur die grenzenloseste Willkür sich erlauben kann, bei der letzten Stelle eine Ausnahme und aus dem Relativsatze einen absoluten zu machen, gegen den constantesten Sprachgebrauch (vgl. Tholuck zu Röm. IX, 5., Knapp, Dogmatik B. I, S. 217 f.). S. unten zu C. IV, 11.

θεος ist das Allgemeine (vgl. zu V. 1.), και verbindet πατηρ damit als nähere Bestimmung: Deus qui pater est Jesu Christi (1 Kor. XV, 24., 2 Kor. I, 3., Eph. I, 3., V, 20., Phil. IV, 20., Kol. II, 2., III, 17., 2 Pet. I, 11., II, 20.); nam sicuti olim se Deum Abrahae vocando hac nota a diis omnibus fictitiis discerni voluit, ita postquam se manifestavit in filio suo, non aliter quam in ipso vult cognosci (vgl. Benson z. d. St.). Itaque qui nudam Dei majestatem extra Christum mente concipiunt, idolum habent loco Dei sicut Judaei et Turcae (vgl. Calvin zu Joh. XVII, 3.). — Nisi enim quoties mens nostra Deum quaerit, Christus occurrat, vaga et confusa errabit, donec prorsus deficiat. Simul etiam indicare Petrus voluit, quomodo tam liberalis et beneficus erga nos Deus sit. Nisi enim medius statuatur Christus etc. (Calvin; vgl. auch Calov und Pott z. d. St., Winer Gr. S. 113.) Nur als Vater Jesu Christi ist Gott nämlich auch für uns Vater, ein πατηρ των οικτιρμων και πασης παρακλησεως, ein πατηρ της δοξης, und zwar in doppelter Beziehung: Als Vater des ewigen Sohnes ist er nur durch ihn uns Creaturen, was er uns ist, Schöpfer, Erhalter und Regierer (der treue Schöpfer, unten C. IV, 19.), Joh. I, 3. 4., Kol. I, 16.; als Vater Christi des Mittlers ist er auch für uns als Menschen = Sünder voll Güte und Erbarmen, nicht außer Christo, sondern nur weil er Christi Vater ist (wie er der ungehorsamen Juden Gott nur um Abra-

hams, Isaaks und Jakobs willen war). Daher wird es in so vielen Stellen, wie hier, mit Nachdruck hervorgehoben, daß der barmherzige Gott Vater Jesu sey, Vater unsers Herrn, denn nur die in Christo sind, sind im Genuß der Vaterliebe Gottes: Alle, denen Gott Vater ist, lieben Jesum (Joh. VIII, 42.).

ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν,]

Secundum - *misericordiam*. Fueramus miseri. (Bengel.) „Daß uns alle unsere Güter durch den Vater geschenket sind, ohne unser Verdienst, aus lauter Barmherzigkeit. Das sind rechte evangelische Worte, die sollte man predigen. Hilf Gott, wie wenig findet man von dieser Predigt in allen Büchern, auch die die besten seyn sollen." „Da ist nichts zu preisen, denn die große Barmherzigkeit." (Luther, vgl. Calvin z. d. St.) Daß die Barmherzigkeit Gottes sich auch auf uns erstreckt, beweist ihre Größe und Ueberschwenglichkeit (πολυ hier, wie anderwärts, de quantitate intensiva). Nur seiner großen Barmherzigkeit zufolge (κ. τ. π. αὐ. ἐλ. = δια σπλαγχνα ἐλεους, Luk. I, 78.) konnte Gott unser, die wir Gottes Feinde waren (Röm. V, 10.), sich so erbarmen, daß er seinen eingebornen Sohn für uns in den Tod gab, und uns, die wir in Sünden und Uebertretungen todt waren (Eph. II, 1., Kol. II, 13.), von Neuem zeugete und lebendig machte durch seinen eigenen Geist: ὁ Θεος, πλουσιος ὢν ἐν ἐλεει, δια την πολλην ἀγαπην αὐτου, ἣν ἠγαπησεν ἡμας, καὶ ὄντας ἡμας νεκρους τοις παραπτωμασι, συνεζωοποιησε τῳ Χριστῳ (Eph. II, 4 f.). Der Unterschied der Barmherzigkeit von der Gnade (welche Pott für identisch, nicht bloß für synonym hält) ist der, daß Jene die Beziehung auf das Elend, Diese auf die Schuld ihres gemeinsamen Gegenstandes in sich schließt (vgl. Hollaz, T. I, c. 1., qu. 45., obs. I.).

ἀναγεννησας ἡμας. Significat, istam (novam) vitam *supernaturale* esse donum, quia filii irae nascimur (Calvin, vgl. oben). Die Wiedergeburt ist unmittelbar Werk des heil. Geistes; in und mit ihm aber wirkt der Vater und

der Sohn. Auch hier ist also, wenn man darauf achten will, wie im Gruße, die heil. Dreieinigkeit principium dispositionis (worüber zu vergleichen Stier, Andeutungen Bd. I, S. 307 ff.), aber nicht so deutlich, da hier die Wiedergeburt ohne Nennung des heil. Geistes (er ist in dem Begriffe Derselben mitgesetzt) Gott dem Vater zugeschrieben wird, wie anderwärts Gott schlechthin (Joh. I, 12 f., Jak. I, 18., 1 Joh. III, 9., V, 1.). Indeß wird sie ausdrücklich als besonderes Werk des heil. Geistes dargestellt Joh. III, 5. 6., Tit. III, 5., und es ist wohl zu bemerken, daß schon wenn Gott der Vater Vater unsers Herrn (nach Dessen Menschheit) genannt wird, der heil. Geist mitbegriffen ist, indem er durch ihn ihn übernatürlich zeugete (Lk. I, 35. 31.), gerade so wie er uns durch den heil. Geist geistlich wiedergebiert.

Es kann hierbei die Frage aufgeworfen werden, welchen Antheil Christus als Mittler und Erlöser an der Wiedergeburt habe, nicht nur insofern er jetzt noch den Geist sendet, sondern nach der objectiven Begründung Derselben, welche allerdings größerer Beachtung werth ist, als sie gewöhnlich erhält. Die Hauptstelle für die Beantwortung dieser Frage ist Eph. II, 5. 6.; sie kann jedoch nur gründlich verstanden werden, wenn man Das zu Hülfe nimmt, was sonst, besonders im Briefe an die Kolosser, über das Verhältniß des Logos zu den Creaturen überhaupt, und, vorzüglich im Briefe an die Epheser, über die Verbindung des fleischgewordenen Logos mit seiner Gemeine gesagt wird. Es ergiebt sich dann: daß das ganze neue Menschengeschlecht, die Gesammtheit der Auserwählten in Christi persönlicher Auferstehung mit auferstanden ist, weil sie ihrem Grunde und Wesen nach in ihm enthalten ist (Eph. II, 10., Kol. II, 9.), d. h. daß Christus durch seine Auferstehung *potentia* Alle, welche dereinst selig werden, als sein erlöstes Geschlecht mitauferweckt, und folglich die Macht bekommen hat, jeden Einzelnen zur wohlgefälligen Stunde actu zu einem neuen Leben zu erwecken und darin zu erhalten, bis er auch die Leiber neu beleben wird. So ist Christus durch seine Auferstehung der Lebenspender (ἀρχηγὸς ζωῆς) innerhalb der dem Tode anheimgefallenen Menschheit, und kann in ihr lebendig machen, wen er will, Joh. V, 21., und das sowohl in

Beziehung auf die Seele, V. 24., als auch auf den Leib, V. 25. (vgl. Joh. XI, 25 f. 43 f.). Er ist das πνευμα ζωοποιουν in der Menschheit, d. h. der andere, vom Himmel gekommene Adam, der, als Besitzer und Eigenthümer des heil. Geistes (Gesch. II, 33.), auch die schon erstorbene, aber sich erkaufte, Menschheit (vgl. Röm. XIV, 9.) wieder zu beleben vermag; er ist nicht etwa nur wie der erste Adam ψυχη ζωσα, d. h. eine Seele, die bloß für sich den heil. Geist so weit empfangen hat, daß sie durch ihn lebt (1 Mos. II, 7.), sondern er kann frei mit ihm walten und auch Andere dadurch beleben, er ist nicht bloß ζων, sondern auch ζωοποιων (1 Kor. XV, 45., eine Stelle, deren falsche und richtige Auffassung großen Einfluß übt). Dies erstreckt sich, wie gesagt, auf Leib und Seele. Der Unterschied beider Verhältnisse ist nun der, daß, obgleich von Christi Seite die leibliche und geistliche Neubelebung der Menschen ein freies Werk seines Willens ist, doch von Seite der Menschen die geistliche Neubelebung ebenfalls durch die Freiheit bedingt und in ihr die Gnade resistibilis ist, daher auch nicht Alle wiedergeboren werden; die leibliche Auferstehung aber, als etwas Physisches, unfrei, so daß Alle dereinst auferstehen müßen, mit Freude oder mit Widerwillen, zur Seligkeit oder zur Verdammniß. Was die geistliche Auferstehung der Individuen betrifft, so geschieht sie ebenfalls kraft der Auferstehung Christi, in der die Auferstehung der ganzen Gemeine der Kraft nach gesetzt ist. Als das objective Mittel, in dem Dies geschieht, wird die Taufe bezeichnet (Cap. III, 22., Kol. II, 12.); das subjective Mittel ist der Glaube, den dieselbe Kraft Gottes wirkt, welche in Christi Auferstehung thätig war (Kol. II, 12., Eph. I, 19 f.). Ihre moralische Wirkung ist der neue Lebenswandel (Röm. VI, 4., 2 Kor. V, 14 f., Kol. III, 1 f.); je mehr der Gläubige, der durch den Glauben Gerechtfertigte, indem er Christum zu gewinnen sucht, die Kraft seiner Auferstehung in sich erfährt und kennen lernt, um so mehr tritt er auch in die Gemeinschaft seiner Leiden ein, gleich ihm der Sünde sterbend, um so zur Auferstehung des Leibes zu kommen (Phil. III, 9 f.), als zu der ἀναστασις ζωης oder δικαιων, welche die moralisch-physische Wirkung der Auferstehung Christi

iſt (Röm. VIII, 11, 1 Kor. XV, 17.). So iſt Chriſti Auferſtehung und Verherrlichung auch für uns die causa regni, unſere aber geiſtlich wie leiblich die causa regnandi. — Ob nun unſere Stelle ebenfalls unmittelbar von einem Cauſalzuſammenhang der Auferſtehung Chriſti und unſerer Wiedergeburt rede, oder nicht, muß die Betrachtung der Conſtruction entſcheiden, da dem Sinne nach δι' ἀναστασ. κ. τ. λ. eben ſo leicht zu ἀναγέννησεν, als zu ζωσαν paßt.

εἰς ἐλπ. ζ. iſt offenbar Angabe des Zwecks und Reſultats der Wiedergeburt, alſo parallel mit der zweiten Angabe: εἰς κληρονομιαν κ. τ. λ., und mit: εἰς σωτηριαν κ. τ. λ., welches, wie unten gezeigt wird, die dritte Angabe des Zwecks, die des Endzwecks, iſt. Erwägen wir Dies nun, ſo ſcheint gewiß, daß δι' - νεκρων nicht (wie Calvin, Flacius, Benſon, Knapp scripta p. 324., u. A. es beziehen) zu ἀναγ. gehört; denn da es in dieſem Falle Bezeichnung des Mittels wäre, durch das Gottes Barmherzigkeit uns wiedergeboren hat, ſo wäre ſeine Stellung zwiſchen den beiden Angaben des Zwecks unpaſſend und ſtörend. Beziehen wir es hingegen (mit Oekum., Theophyl. und den Meiſten) auf ζωσαν, ſo bildet es mit dieſem Worte die Beſchreibung der ἐλπις, des erſten Zwecks, wie ἀφθαρτον - πιστεως die κληρονομια, den zweiten Zweck, und ἑτοιμην - ἐσχατῳ den dritten, die σωτηρια, näher beſtimmen. Nach dieſer Auffaſſung iſt das Ganze ſo logiſch richtig und ſo ſchön harmoniſch, daß auch Calvins und Flacius Bemerkungen über die Verhältniſſe der einzelnen Begriffe nicht zu einer andern bewegen dürfen. Flacius findet nämlich hier die vier Urſachen unſers Heils (des neuen Lebens) angegeben: die causa efficiens primaria et remotior iſt Gottes Barmherzigkeit, die propinquior Chriſtus der Erlöſer und zwar proxime Deſſen Auferſtehung, die causa formalis unſere Wiedergeburt, in der die Errettung vom Tode geſchieht, und die causa finalis die ewige Seligkeit, zu der man wiedergeboren wird. Wir dagegen ſehen mit Calov die erſte und unabhängige Urſache (causa efficiens suprema) in Gott; κατα giebt uns ſeine Barmherzigkeit als die Eigenſchaft Gottes an, derzufolge er handelt, wenn er uns errettet (causa

impulsiva interna); die Wiedergeburt ist die Handlung selbst, oder in Bezug auf unsere Rettung das Mittel (causa formalis), und das dreifache εἰς bezeichnet dreifach den Zweck und zwar zunächst die Hoffnung (causa finalis intermedia, auf welche allein wie hier den Worten nach die causa meritoria, Christi Auferstehung, beziehen) und dann in doppelter Weise die bestimmte Seligkeit (als causa finalis ultima).

ἐλπις ist die erste Wirkung der Wiedergeburt, und, an sich und von der κληρονομια unterschieden, etwas ganz Subjectives. Eben so steht sie auch sonst der πιστις gegenüber, während die ἀγαπη Beide in sich aufhebt. — ἐλπ. ζωσα, wie eine Variante erklärt, = ἐλπις ζωης (so der Syrer, Augustin, de peccat. meritis l. I, c. 27, Hieronymus, Vatable, Luther, Calvin, Beza, Zeger); daher nach Flacius: spes spiritualium et nullo modo peritturorum et caducorum bonorum (so, aber mit Rücksicht auf die alttestamentliche irdische Hoffnung, Oekum., Theophyl., Clarius; ähnlich auch Calvin, mit heimlicher Entgegensetzung der eiteln Hoffnungen der Welt); nach Grotius = spes vivificans (so Benson, Bretschneider s. v.), nach Est = spes certissima, nach Palairet und Wahl: spes nunquam fallens, nach Hottinger: spes vera s. talis qualis esse debet. In eine solche Menge von ungenügenden, sich halb ergänzenden, halb ausschließenden Erklärungen geräth der Ausleger hinein, wenn er, statt den Wortbegriff in seiner lebendigen Einheit und ungetheilten Fülle zu fassen, es vorzieht, Stücke Desselben herauszubrechen oder den ganzen Lichtstrahl zu zerspalten, um sich eine beliebige Farbe auszulesen. Denn alle die angeführten Beziehungen und Bedeutungen liegen in dem Gedanken: lebendige Hoffnung. Betrachtet man hiernach die Hoffnung in sich selbst, so läßt sich ihre Lebendigkeit vorzüglich in ihre veritas und efficacia zerlegen (so, aber ausschließend Wolf). In Bezug auf Wirkung, Gegenstand und Dauer aber erklärt am Richtigsten und daher am Umfassendsten Heidegger (c. th., II, p. 399. vgl. mit 415): quia *et fructus vitae edit, et spes vitae est, et permanet;* — quia non languida, infirma est, sed παῤῥησιαν et πεποιθησιν habet, et perpetua simul, sem-

perque exhilarans est, neque unquam intermoritur, sed semper renovatur et refocillatur. Solche Bedeutungen liegen offenbar sämmtlich in dem Worte: lebendig, wenn es von geistigen Dingen gebraucht wird, und man hat nicht nöthig, ihm die ausschließende Bedeutung: lebendigmachend, oder thatkräftig, oder bleibend zu geben. Daß aber ἐλπ. ζωσα hier nicht metaleptisch zu nehmen sey für spes vitae (was schon Calov unnütz findet), außer insofern die lebendige Hoffnung nothwendig das ewige Leben zum Gegenstande und bestmöglich auch zum Inhalte hat, geht daraus hervor, daß wir das Folgende auf ζωσαν beziehen müssen (s. o.), als Angabe des Grundes, weswegen die Hoffnung der Wiedergebornen lebendig sey. In diesem Grunde und also am Tiefsten faßt Bengel den Begriff der Lebendigkeit, wenn er erklärt: *spes dicitur viva, quia ex resurrectione Christi efflorescit.* Die Hoffnung des natürlichen Menschen auf Unsterblichkeit ist todt, welchen Gegensatz hier Calvin und Wolf vermuthen; erstens in ihrem Grunde, da sie bloß von einem Wunsche oder abstracten Begriffe ausgeht, dann in ihrem Daseyn, indem sie selbst nichts Festes und Frisches, sondern ein Phantasietraum oder bloßer Gedanke ist (so nennt Aelian die ἐλπιδας ἐγρηγοροτων ἀνθρωπων ὀνειρους, s. Wolf); und endlich in ihren Wirkungen, da sie nur einzelne, des wahren Grundes und Gehaltes ledige, also ebenfalls todte Werke hervorbringt und den Menschen selbst, fern von Christo, der einzigen Lebensquelle, in den Todesschlaf falscher Sicherheit einwiegt. Diese Hoffnung wird mit dem Menschen selbst lebendig gemacht: objectiv, durch die Auferstehung Christi von den Todten, in der das Leben aller Gläubigen gesetzt ist (s. o.), ob- und subjectiv, wenn wir selbst durch die Kraft der Auferstehung Christi neugeboren werden, und also diese Hoffnung in uns neu entsteht; und rein subjectiv, wenn ein Wiedergeborner die Auferstehung Christi betrachtet und darin ein Vorbild, einen Beweis seiner eigenen künftigen Verherrlichung sieht. So hat unsere Hoffnung in der Auferstehung Christi einen lebendigen Grund, woraus sie dann auch thatkräftig wirkt, wie Petrus öfter zeigt. Die Kraft der Auferstehung Jesu zur Belebung unserer Hoffnung nur auf die Kraft

des Gedankens an sie zu beschränken, ist eben eine Beschränkung der Bedeutung, die unser Satz ganz wohl haben kann und der ganzen apostolischen Theologie zufolge auch hat. Gegen die Worte des Textes sogar streitet Clarius, wenn er die wahre Hoffnung als von der Auferstehung Christi unabhängig setzt und nur sagt: haec spes autem *corroborata* est per resurrectionem Jesu Christi a mortuis (vgl. Grotius, Beason, und dagegen Calov).

Wenn hier gesagt ist, daß erst die Auferstehung Jesu unsere Hoffnung lebendig macht, wenn aber ferner die lebendige Hoffnung ein Resultat der Wiedergeburt aus Gott ist (wie ebenfalls im Texte steht), so folgt, daß das in unserer Wiedergeburt die lebendige Hoffnung Wirkende die Auferstehung des Herrn ist, oder daß Jesu Auferstehung in unserer Wiedergeburt eine neue, lebendige Hoffnung hervorbringt. Da nun aber die Wiedergeburt ihrem Wesen nach mit einer lebendigen Hoffnung als ihrer Folge verbunden ist, so ergiebt sich, daß die Wiedergeburt selbst, insofern sie eine lebendige Hoffnung wirkt, auf die Auferstehung Christi zurückgeführt werden muß. Nur weil der Herr auferstanden ist, und durch die Kraft, in der seine Auferstehung geschah, kann Gott uns wiedergebären zu einer lebendigen Hoffnung, denn unsere Hoffnung lebt nur in Jesu Leben. Der Gedanke ist also im Grunde Derselbe, wie wenn δι' ἀναστασ. κ. τ. λ. mit ἀναγεννήσας verbunden würde, und die verschiedene Art, wie hier construirt wird, wäre für die Sache ohne Belang. Die Verschiedenheit besteht bloß darin, daß die letztere Auslegung in der Stelle eine Bezeichnung des objectiven Ganges der Wirksamkeit findet, die andere und richtige den Ausdruck der subjectiven Reflexion (der Rückbetrachtung), angeknüpft an das ζωσαν. Seltsam verbinden und mystisch erklären die clementinischen Adumbratt., deuten aber auf den tiefen Causalzusammenhang hin: pater domini nostri Jesu Christi; secundum fidem vestram resurgentis in nobis [vobis]: sicut e contrario moritur in nobis, id nostra incredulitate faciente. Die Erklärung Henflers, nach der δι' ὰν. auf ἐλπιδα zu beziehen und την ἐσομενην zu ergänzen wäre, bedarf keiner Widerlegung.

Ueber diesen Zusammenhang der Auferstehung Christi und unseres inneren Lebens geben die Exegeten, die unsere Stelle so fassen, daß sie davon sprechen müßten, und selbst die Dogmatiker, besonders die neuern, höchst wenig. Auch nach Knapp (Dogmt. II, 268 f., vgl. scriptt., p. 324 sq.) ist die Auferstehung blos Beglaubigung Christi und Versicherung, daß er die Absicht seines Todes völlig erreicht habe. Dies, daß Christus durch die Auferstehung ἐδικαιώθη, ist allerdings ein Moment; es enthält aber zugleich das andere, indem diese öffentliche Rechtfertigung Christi, des Mittlers, um unserer Gerechtigkeit willen geschah. Nobis enim ille, wie Flacius sich stark ausdrückt, non sibi incarnatus et mortuus est, ac etiam resurrexit (zu Eph. II, 5.; vgl. Nitzsch Syst. §. 135., wo aber auch keine Auseinandersetzung zu finden ist). Auch die beiden andern Wirkungen, die man der Auferstehung Jesu richtig beilegt, setzen diese vierte vernachlässigte voraus; die Auferstehung unserer Leiber, wenn sie nicht Auferstehung zur Verdammniß seyn soll, die unserer Seele; noch deutlicher aber setzt die moralische Verpflichtung zu einem neuen Lebenswandel durch Christi leibliche Auferstehung, geistliche Bedeutung und Wirksamkeit Derselben in Bezug auf uns voraus, da sie sonst auf eine bloße Allegorie hinausliefe. Ueber diese Wirkung vergleiche man die größtentheils schon angeführten Stellen etwa in folgender Ordnung: Gesch. II, 24., Röm. IV, 25., 1 Kor. XV, 17., Röm. V, 10., VIII, 34., Eph. II, 5 f., vgl. 10., Kol. II, 12 f., III, 1., Phil. III, 10. — (und hier können nun die Ermahnungen, die daraus abgeleitet werden, folgen) — Joh. XI, 25., wo sich dann die Verbindung unserer leiblichen Auferstehung mit der Auferstehung Christi anschließt. Hiezu kann man von Dem, was ich kenne, am Besten vergleichen *Quenstedt*, theol. p. III, c. 3., membr. III, not. 1., thes. XCIX, und Calvin, l. II, c. XVI, §. 13., wo die Hauptsumme lautet: Sic salutis nostrae materiam (Grund) inter Christi mortem et resurrectionem partimur, quod per illam peccatum abolitum et mors extincta; per hanc justitia reparata et erecta vita: sic tamen ut hujus beneficio vim efficaciamque suam illa nobis proferat. So kommt die Auferstehung

Christi theils in die rechte, untergeordnete Stellung zu seinem Tode, theils zu der eigenthümlichen Würde, welche ihr die Bibel beilegt, denn so wenig als über der Gnade, die den Glauben wirkt, der Glaube selbst vergessen werden darf, so wenig ist über dem verdienstlichen Leiden und Sterben des Heilandes der Lohn und das Product Desselben, die Auferstehung des Lebensfürsten und die Herrlichkeit des Weltherrschers, zu vergessen, der gegenwärtig uns bewacht und kraft seines Sieges durch kurze Leiden hindurch zum Ziel unseres Glaubens führt. (S. darüber noch Einiges unten zu V. 21.)

Ceterum *Petrus* prae reliquis apostolis doctrinam de *resurrectione* Jesu Christi ante omnia urgere, et quavis data occasione ad eam, tanquam ad fundamentum totius religionis chr. felicitatisque nostrae, provocare, amat. cf. v. 21., III, 21., Act. I, 22., II, 24. 31. (Pott.) Wenn man Johannes den Jünger der Liebe genannt, könnte man Paulus den des Glaubens, und Petrus den der Hoffnung nennen (nur nicht mit rationalistischer Entgegensetzung); daher auch bei Petro der freudige Aufblick zu dem Auferstandenen, Lebendigen, Herrlichen. Amat *P.* epitheton *vivus*, v. 23. c. II, 4 s. et mentionem *spei*, v. 8. 13. 21. 22. c. III, 5. 15. (Bengel).

4. εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον, τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς 5. τοὺς ἐν δυνάμει Θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως,]

Nunc veluti explicat *spem* illam dicens hereditatem etc. (Zeger). Hoc referendum est ad verbum *regenuit* (Erasmus). Man wird wiedergeboren zur Hoffnung, aber zu keiner todten, folglich (geht nun der Apostel weiter) zu einer Hoffnung, die ihren Gegenstand hat, somit zu dem Gegenstande selbst, der κληρ. Objectum illius spei est hereditas, i. e. possessio firma, נחלה (Grotius). Der Christ hofft nicht bloß, künftig Etwas zu bekommen, er hat auch gegenwärtig vermöge eines gültigen Rechtspruchs ein Besitzthum (κληρος Gesch. XXVI, 18.).

Aber dieſes Eigenthum, als der Gegenſtand ſeiner Hoffnung, iſt ihm noch fern, es iſt ſein ohne noch ſein zu ſeyn: ein Erbe (ein ihm erſt zugeſagtes, beſtimmtes Beſitzthum, vgl. Eph. I, 14.); „das Gut haben wir ewiglich ohn' Ende, ohne daß wir es jetzt nicht ſehen" (Luther). So folgt daraus, daß uns Gott zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren hat, die zweite, objective Beſtimmung: zum himmliſchen Erbe; — wie Sterbliche Kinder zeugen, die Erben ihrer Güter ſeyn ſollen (Benſon, vgl. 1 Moſ. XV, 2 f.). Wie vorhin die Hoffnung, wird nun das Erbe näher beſchrieben, und zwar 1. als Beſitzthum an ſich, ſeiner Natur nach, und 2. nach ſeiner gegenwärtigen Beziehung auf uns. — De Wette (Einl. §. 173. S. 316.) betrachtet dieſes Wort auch als einen Beweis der großen Verwandtſchaft des Briefs mit den pauliniſchen. Wie kann aber dieſer ſchon altteſtamentliche und von Chriſto ſelbſt ſo deutlich (Mtth. V, 5.) anerkannte „Begriff" für „pauliniſch" angeſehen werden, außer inſofern pauliniſch = chriſtlich iſt? Freilich nur das Verbum kommt in den Evangelien geiſtlich vor (κληρονομειν ζωην αιωνιον, Mtth. XIX, 29., βασιλειαν u. dgl.); giebt es aber ein κληρονομειν ohne κληρονομια, oder dachte ſich nicht Chriſtus das ewige Leben, das Reich, oder die darin enthaltenen Güter als die κληρονομια? Im Hebräerbriefe, der ſo wenig pauliniſchen Sprachgebrauch haben ſoll, findet ſich auch dieſes Subſtant., und öfter das Andere, κληρονομος, das ſogar auch Jakobus hat (II, 5.).

ἀφθ. κ. ἀμι. κ. ἀμαρ., Darſtellung der Beſchaffenheit unſeres Erbes. Das N. T. ſchildert es, wie alles Himmliſche, nie anders als durch Vergleichung. Es verſpricht nicht, uns als objective Weisheit zum abſoluten Begriff zu führen. Die Ausdrücke, die poſitiv und ohne Vergleichung die zukünftige Herrlichkeit ſchilderten, wären für uns ἀῤῥητα ῥηματα — wortloſe Worte (2 Kor. XII, 4.). So beruht auch hier die Bezeichnung auf einer Vergleichung, aber ſo, daß ſie durch Negation gewonnen wird, und durchaus richtig iſt. Die Annahme, daß hier, wie oft bei Paulus, das himmliſche Erbe mit einem Siegerkranze verglichen werde (ſ. Wolf), iſt durchaus (wie auch Pott fühlt) gegen den Zuſammenhang. Paulus redet dabei vom Kampfe und

vergleicht die Seligkeit mit einer Ehrenkrone (womit vgl. V. 7.); Petrus denkt an die unvergängliche Reinheit und Schönheit des Erbes, an das wir mit lebendiger Hoffnung glauben, seit wir zu ihm wiedergeboren sind. Von Natur sanguinisches Temperaments, mit überwiegender Sinnlichkeit begabt, rasch, feurig, und lebhaft empfindend (vgl. D. F. A. Krummachers Charakteristik Desselben in der Ev. Kirchenzeit. 1829, S. 387 f.), blieb er auch insofern, als ihn die Gnade heiligte, und als Apostel, für äußere Eindrücke (auf reine Weise) höchst empfänglich, wie sich Dies in unserm Briefe öfter zeigt. Desto schärfer sieht er, desto schmerzlicher empfindet er aber auch in den höchsten Erzeugnissen, den besten Gaben der Natur, in den schönsten Blüthen des Erdenlebens, die Eitelkeit des Scheins, nach der Alles vergehen, den Rost, der Alles zerfressen, die tief innere Verderbniß, nach der Alles in sich selbst verfaulen muß. Was aber hier mangelt, das besitzt er — er weiß es mit lebendiger Hoffnung — als himmlisches Erbe; es ist eine κληρ. ἀφθ. κ. ἀμιαντ. κ. ἀμαρ. Eben so lebhaft, als er empfindet, drückt er sich mit Leichtigkeit aus; die innerliche Anaphora dieser drei Ausdrücke, lieblich erhöht durch den schließenden Gleichklang des ἀμιαντον και ἀμαραντον, ist unvergleichlich, und Derjenige zu bedauern, der dabei keine bessere Bemerkung zu machen weiß, als: Synonymia utitur apostolus unice ad studium dicentis referenda (Hottinger). — Ἀφθ., was nicht der Verderbniß, der Fäulniß von Natur unterworfen ist, was nicht verderben kann, weil es nicht den Keim des Todes in sich trägt, wie die σωματα φθαρτα dieser Welt (ἀφθαρσια syn. mit ἀθανασια, Gegens. φθορα, 1 Kor. XV, 53. 42 u. a.). „Unvergänglich" drückt nur die extensive Bedeutung des Wortes aus; „unzerstörbar" und selbst „unverderblich" sind auch noch zu äußerlich, da sie vorzüglich die Unmöglichkeit einer Zerstörung von außen her ausdrücken, denn φθαρτος wäre Etwas auch dann, wenn es zwar von außen nicht zerstört oder verdorben werden könnte, aber einem Verfall aus innern Ursachen unterworfen wäre (obgleich das Letztere nicht ohne das Erstere statt findet). Daß wir die Gewißheit eines Erbes haben, das nicht von der Radicalverderbniß dieser Welt leidet, ist zu unserer Beruhigung nothwen-

dig erforderlich, aber noch nicht genügend. Es drängt sich uns die Frage auf, ob es nicht auch einer Verunreinigung durch die Sünde, auch nicht einer vorübergehenden, fähig sey? denn die Güter der Erde sind, wie Benson schön darstellt, großentheils schon durch die Art des Erwerbs befleckt, theils werden sie es durch die Art des Gebrauchs (vgl. ὁ μαμωνας της ἀδικιας, Luk. XVI, 9.). So ward selbst das Erbtheil des alten Bundesvolkes durch seine Sünden entheiligt (ἐμιανατε την γην μου και την κληρονομιάν μου ἐθεσθε εἰς βδελυγμα Jerem. II, 7., vgl. 3 Mos. XVIII, 28., 4 Mos. XXXV, 34., Ezech. XXXVI, 17.). Ja in der Welt ist selbst das Heilige, selbst der Glaube, obgleich ἀφθαρτον, doch nicht ἀμιαντον (vgl. über die Befleckung des Geistes 2 Kor. VII, 1. und über den unbefleckten Gottesdienst Jak. I, 27.). Daher fügt der heil. Geist noch die neue, trostreiche Versicherung hinzu, unser Erbe sey selbst keiner Flecken mehr fähig, nothwendig und ewig rein (incontaminabilis, Vatable, vgl. bes. Luther), so daß also auch nicht eine vorübergehende oder fremde Sünde statt finde. Hiezu kommt nun die dritte Versicherung, welche die erste und zweite in einem Begriffe zusammenfaßt in der höchsten Potenz: So wenig der Verderbniß unterworfen, so sicher vor aller Befleckung, daß es nie die geringste unangenehme Verwandlung erleidet. Auch die zarteste Gestaltung des ewigen Lebens, auch seine Blüthe ist ohne Wandel, ohne Unterbrechung vorhanden. Jenes Erbe ist frei von dem Wechsel eines bald höhern und bald wieder geringern Grades der Entwickelung und Schönheit, dem hienieden selbst das unschuldigste organische Leben, das Pflanzenreich, unterworfen ist. „Aber das verwandelt sich nicht, bleibt immerdar frisch und grün." (Luther; vgl. noch Calov und vorzüglich die Stelle von Huß bei ihm. Ueber das Ganze am Besten W. Est.) — So schildert Petrus eben so feinfühlend als lieblich, mit Vorliebe und darum rasch ausführend, was die andern Apostel sonst in dem einen Worte: ἀφθαρτος (1 Kor. IX, 25., vgl. o.) oder αἰωνιος (κληρ. αἰωνιος Hebr. IX, 15.) zusammenfassen. (Dies letztere Wort findet sich in den Episteln Petri

nicht, dagegen ἀμαράντος und ἀμαραντινος nur bei ihm. Vgl. zu C. I, 24.)

τετ. - ὑμας, Angabe der Beziehung des Erbes auf uns, jedoch so, daß sie mit dem Vorhergehenden zusammenhängt. 1. Die Erbschaft wird in den Himmeln (über diesen Plural vgl. 2 Kor. XII, 2., Eph. IV, 10.; die Fabeln der Rabbinen hierüber s. bei Wettstein oder Koppe zu den Stt.) bewahrt, wo sie weder verdorben noch geraubt werden kann (Mtth. VI, 19 f., vgl. Hebr. X, 34.); dieser Gedanke ist auch durch die Form des Perfects, welche die bestimmte, bleibende Handlung ausdrückt, hervorgehoben (vgl. Calov); Petrus sagt also Dies, ut sciamus eam esse extra periculum - extra Satanae ignominias in tuto positam (Calvin), zugleich aber um die Trennung zwischen uns, die wir noch in den Gefahren des Lebens sind, und ihr, die im Himmel sicher bewahrt wird, auszudrücken; obgleich daraus nicht folgt, was Didymus daraus ableitet, dessen Worte sich bei Theophyl. finden: εἰ ἐν οὐρανοις ἡ κληρονομια, μυθωδης ἡ χιλιοετης ἐν γῃ ἀποκαταστασις. Auch wie herrlich das Erbe sey, geht nur mittelbar daraus hervor. 2. Die Erbschaft wird für euch, für bestimmte Personen, aufbewahrt; sie ist nicht nur an sich vor jedem Unglücksfalle, sondern auch vor aller Veruntreuung sicher, so daß kein Anderer an eurer Statt sie erhält. Die directe Anrede, welche nach der unzweifelhaft richtigen Lesart (st. ἡμας) statt findet, erhöht den Nachdruck der Worte um so mehr, als vorhin der Apostel ἡμας sagte (V. 3.), dagegen er sich jetzt geradezu an die erwählten Leser wendet. Derselbe Gedanke findet sich bei Paulus ganz entsprechend ausgedrückt: την ἐλπιδα (objectiv gefaßt, = κληρονομια) την ἀποκειμενην ὑμιν ἐν τοις οὐρανοις, Kol. I, 5., vgl. 2 Tim. IV, 8.: ἀποκειται μοι κ. τ. λ. — Wie man sieht, braucht Paulus das Wort ἀποκεισθαι, das Petrus nie gebraucht, dagegen sich τηρεισθαι bei ihm noch einmal findet, wie hier vom Lohne, so von der Bestrafung, 2 Pet. II, 17., vgl. Juda 13. (die einzigen Stellen, in denen es noch in dieser Beziehung vorkommt). Daß beide Worte bloß: bestimmt seyn, heißen sollen, konnte nur den Auslegern der letzten Generation bei-

beifallen; was sollte das ἐν σοί? Εἰς nahm man statt des Dativs. Aber es heißt (wie öfter): auf — hin, für (als Grenz- und Zweckbestimmung zugleich: bis auf euch bewahrt = für euch). — Wenn das Erbe für die entfernten Eigenthümer bewahrt wird, so bedarf es nur noch der Bewahrung ihrer Personen selbst, um sie dereinst sicher in den Besitz Desselben zu bringen, und Calvin bemerkt daher über den folgenden Satz, in dem hievon geredet wird, richtig: notanda est relatio, quum dicit: Nos in mundo custodiri, sicuti hereditas nostra in coelo servatur. Zugleich aber ist, da der Apostel dies Erbe schlechtweg seinen Lesern beilegt (ὑμας), der Beisatz nothwendig, wen er darunter verstehe; er muß das ὑμας näher bestimmen. So sagt er denn weislich, daß diese Verheißung des Erbes Diejenigen nicht angehe, welche sich vielleicht ihrer trösten wollten, ohne wirklich an das Evangelium und somit auch an diese Verheißung zu glauben, und auch nicht Diejenigen, οἱ πρὸς καιρὸν πιστευουσι και ἐν καιρῳ πειρασμοῦ ἀφιστανται (Luk. VIII, 13.); er verspricht vielmehr das Erbe, das nicht verloren gehen kann, Denen, die auch selbst nicht verloren gehen, indem er eine einschränkende und bedingende Bestimmung des ὑμας hinzufügt, τους - φρουῦ.

Φρουρειν, bewachen, geschieht in doppelter Absicht, um das Weggehen unmöglich zu machen, als Zwang und Einschränkung der Freiheit (worüber zu vergleichen Kypke zu Gal. III, 23.; Weish. XVII, 16.), oder zur Vertheidigung gegen Angriffe und Unglücksfälle, als Wohlthat. Die erste Absicht kann die zweite einschließen; man kann Jemanden seiner Freiheit berauben, damit er nicht Schaden nehme. Von einer solchen Bewachung in Bezug auf Religiöses steht φρουῦ., Gal. III, 23., wo aber συγκεκλεισμενοι den Zwang, der dabei statt fand, hervorhebt (s. Grot. z. d. St.). Von einer Bewachung in derselben wohlthätigen Absicht, aber ohne Zwang, steht es Phil. IV, 7., vgl. Juda 1., und hier. In diesen Stellen ist nämlich von einer Bewahrung der Wiedergebornen im Evangelio, in jener von der Bewachung der Israeliten durch das Gesetz die Rede. War Diese ein zwangvoller Verwahrsam, eine Gefangenschaft unter

nicht, dagegen ἀμιαντος und ἀμιαραντινος nur bei ihm. Vgl. zu E. I, 24.)

τετ. - ὑμας, Angabe der Beziehung des Erbes auf uns, jedoch so, daß sie mit dem Vorhergehenden zusammenhängt. 1. Die Erbschaft wird in den Himmeln (über diesen Plural vgl. 2 Kor. XII, 2., Eph. IV, 10.; die Fabeln der Rabbinen hierüber s. bei Wettstein oder Koppe zu den Stt.) bewahrt, wo sie weder verdorben noch geraubt werden kann (Mtth. VI, 19 f., vgl. Hebr. X, 34.); dieser Gedanke ist auch durch die Form des Perfects, welche die bestimmte, bleibende Handlung ausdrückt, hervorgehoben (vgl. Calov); Petrus sagt also Dies, ut sciamus eam esse extra periculum - extra Satanae ignominias in tutu positam (Calvin), zugleich aber um die Trennung zwischen uns, die wir noch in den Gefahren des Lebens sind, und ihr, die im Himmel sicher bewahrt wird, auszudrücken; obgleich daraus nicht folgt, was Didymus daraus ableitet, dessen Worte sich bei Theophyl. finden: εἰ ἐν οὐρανοις ἡ κληρονομια, μυξωδης ἡ χιλιοετης ἐν γῃ ἀποκαταστασις. Auch wie herrlich das Erbe sey, geht nur mittelbar daraus hervor. 2. Die Erbschaft wird für euch, für bestimmte Personen, aufbewahrt; sie ist nicht nur an sich vor jedem Unglücksfalle, sondern auch vor aller Veruntreuung sicher, so daß kein Anderer an eurer Statt sie erhält. Die directe Anrede, welche nach der unzweifelhaft richtigen Lesart (st. ἡμας) statt findet, erhöht den Nachdruck der Worte um so mehr, als vorhin der Apostel ἡμας sagte (V. 3.), dagegen er sich jetzt geradezu an die erwählten Leser wendet. Derselbe Gedanke findet sich bei Paulus ganz entsprechend ausgedrückt: την ἐλπιδα (objectiv gefaßt = κληρονομια) την ἀποκειμενην ὑμιν ἐν τοις οὐρανοις, Kol. I, 5., vgl. 2 Tim. IV, 8.: ἀποκειται μοι κ. τ. λ. — Wie man sieht, braucht Paulus das Wort ἀ[illegible] gebraucht, dagegen sich τηρεια[illegible] wie hier vom Lohne, so von [illegible] vgl. Juda 13. (die einzigen [illegible] ser Beziehung vorkommt). [illegible] heißen sollen, konnte n[illegible]

llen; was ſollte das ἐν οὐρ.? Εἰς nahm man ſtatt des ivs. Aber es heißt (wie öfter): auf — hin, für (als Grenz-, Zweckbeſtimmung zugleich: bis auf euch bewahrt = für). — Wenn das Erbe für die entfernten Eigenthümer be-ihrt wird, ſo bedarf es nur noch der Bewahrung ihrer Per-ien ſelbſt, um ſie dereinſt ſicher in den Beſitz Deſſelben zu brin-, und Calvin bemerkt daher über den folgenden Satz, in m hievon geredet wird, richtig: notanda est relatio, quum cit: Nos in mundo custodiri, sicuti hereditas nostra in elo servatur. Zugleich aber iſt, da der Apoſtel dies Erbe glechtweg ſeinen Leſern beilegt (ὑμας), der Beiſatz nothwendig, en er darunter verſtehe; er muß das ὑμας näher beſtimmen. So ſagt er denn weislich, daß dieſe Verheißung des Erbes Die-enigen nicht angehe, welche ſich vielleicht ihrer tröſten wollten, ohne wirklich an das Evangelium und ſomit auch an dieſe Ver-heißung zu glauben, und auch nicht Diejenigen, οἱ προς καιρον πιστευουσι και ἐν καιρῳ πειρασμου ἀφιστανται (Luk. VIII, 13.); er verſpricht vielmehr das Erbe, das nicht verloren gehen kann, Denen, die auch ſelbſt nicht verloren gehen, indem er eine einſchränkende und bedingende Beſtimmung des ὑμας hinzufügt τους - φρουρ.

Φρουρειν, bewachen, geſchieht in doppelter Abſicht, um das Weggehen unmöglich zu machen, als Zwang und Einſchränkung der Freiheit (worüber zu vergleichen Kypke [illegible] III, 23.; Weish. XVII, 16.), oder zur Vertheidigung gegen Angriffe und Unglücksfälle, als Wohlthat. Die erſte [illegible] die zweite einſchließen; man kann Jemanden ſeiner [illegible] berauben, damit er nicht Schaden nehme. [illegible] eine [illegible] Bewachung in Bezug auf Religiöſes ſtel[illegible] wo aber [illegible] den Zu[illegible] hervorhebt [illegible] ſelben [illegible] IV, [illegible] lich [illegible] Kraft [illegible] außen her [illegible] eceſſitirende [illegible] er er und die [illegible]

fremdem Willen und Gebot, ſo iſt Jene hingegen eine ſanfte, wohlthätige Bewahrung durch die innere Wirkſamkeit des heil. Geiſtes, eine Bewahrung der Herzen und Sinne in Chriſto Jeſu durch den Frieden Gottes, der eine Frucht des ſorgloſen Vertrauens, des beſtändig dankbaren Betens und Bittens iſt (Phil. IV, 6. 7.). Wie dieſe Bewahrung geſchehe, iſt auch hier in zwei Beziehungen angegeben, von Seiten Gottes: ἐν δ. Θ., und von Seiten des Menſchen: διὰ πίστ. — Ἐν ſoll nach einem eigenthümlichen neuteſtamentlichen Sprachgebrauche auch durch bedeuten, auf welche bequeme Weiſe es die Meiſten ſchon V. 2. erklärten. Dieſe Bedeutung muß aber zum Mindeſten bezweifelt werden (ſ. Winer ad Gal. II, 23., wo zu den ſeltſamen Citaten Bretſchneiders das ſeltſamſte noch hinzuzufügen iſt: Joh. V, 11., das er erklärt: per filium habetur vita aeterna), denn auch die Stellen, die Winer und Wahl dafür anführen, beweiſen nicht zwingend. — Der Gedanke, der dieſem Gebrauche des ἐν zu Grunde liegt, die Beſtimmung ſeiner Grundbedeutung, durch die ſie dieſe Modification erhält, ſcheint uns zu ſeyn: in bezeichnet die Verbindung von Urſache und Mittel zu irgend einer Wirkung, wenn die Urſache dem Mittel immanirt, alſo in lebendiger Durchdringung organiſch durch Daſſelbe wirkt, ſodaß wiederum das Mittel, inſofern die Urſache organiſch durch es wirkt, d. h. in ihm auf wirkſame Weiſe gegenwärtig iſt, auch in der Urſache iſt; daher man in ſolchen Fällen Beides ſagen kann, die Urſache wirke im (durch das) Mittel und das Mittel wirke in (kraft) der Urſache. So ſagt die Schrift: Gott redete in den Propheten und in Chriſto (Hebr. I, 1., vgl. über die Immanenz des heil. Geiſtes unten V. 11.) und Chriſtus wird verherrlicht in ſeinen Jüngern; aber umgekehrt iſt auch die Gemeine Chriſti in ihm und wird in ihm ſelig, und ihre inſpirirten Lehrer verkündigten das Evangelium im heil. Geiſte (ſ. u. V. 12.). In Stellen anderer Art können natürlich Werkzeug und Wirkendes weniger als verbunden gedacht worden ſeyn, ohne daß die Bezeichnung der Verbindung, die einmal im Gebrauche war, deshalb minder angewandt wurde. Aber nie wird dieſe Verbindung ganz lax und äußerlich ſeyn, wenn ſich nicht der Schriftſteller einer Nachläßig-

keit schuldig machte (was bei den heil. Schriften nur in nicht-religiösen Dingen angenommen werden kann). Der ganze auf Hervorhebung der Einheit beruhende Sprachgebrauch (auch da, wo sie minder enge, bleibend und lebendig ist) hat gewiß in der morgenländischen Anschauung der Dinge, wie sie sind, ihren Grund, während unser occidentalischer Sprachgebrauch auf der trennenden Reflexion über die Dinge, wie sie erscheinen, beruht, so daß man oft eben so gut, und der Sache nach richtiger, die grammatische Bemerkung machen könnte: hier (im Deutschen) steht das durch für in; wie: hier (im Hebräischen) steht das in für durch. So sagt der Apostel z. B.: im Herzen glauben und im Munde bekennen (Röm. X, 9.), weil der Glaube im Herzen wohnt und wirkt, und das Bekenntniß, von dem er redet, im Munde gebildet wird; während wir viel äußerlicher sagen: mit dem Herzen, oder gar von Herzen, glauben und mit dem Munde bekennen. Demzufolge muß als Regel angesehen werden, da man überhaupt jedes Wort in jeder Stelle, wo möglich, immer in der Grundbedeutung oder Derselben so nah als möglich fassen muß, auch ἐν überall, wo es der Sinn zuläßt, durch in zu geben und nur so weit sich von dieser Grundbedeutung zu entfernen, als man wirklich gezwungen wird. Daher sind wir auch in unserer Stelle keinesweges berechtigt, ἐν δυναμει schlechthin durch: durch die Kraft, von der Kraft, zu erklären, so wenig als ἐν πνευματι in den vielen Stellen, die Wahl hiefür anführt, bloß: durch die Kraft des heil. Geistes, bedeutet (s. zu V. 12.). — Der Gläubige ist und lebt in der Kraft Gottes und wird in Derselben bewahrt, woraus sich dann aber auch natürlich ergiebt, daß er von der Kraft Gottes bewahrt wird, da Alles, was in ihr geschieht, gewiß nur durch sie geschieht. Nichtsdestoweniger ist es selbst praktisch nicht gleichgültig, daß hier der Begriff des In, aus welchem in diesem Falle von selbst ein Von hervorgeht, nicht durch den eines ursprünglichen Von oder Durch verdrängt werde, welche den Begriff des In ausschließen würden. Denn die Kraft Gottes, welche den Gläubigen bewahrt, ist keine von außen her auf ihn wirkende, ihn mechanisch beherrschende, also necessitirende Gewalt, sondern die geistliche Kraft Gottes, in der er und die in

ihm lebt, die Kraft des heil. Geiſtes, mit der er angethan iſt (Lk. I, 35., XXIV, 49. Zuerſt kommt ſie ihm aus der Höhe, hernach wohnt ſie in ihm); der Friede Gottes, wie die angeführte Parallelſtelle Phil. IV, 7. (vgl. 2 Pet. III, 14.) beſagt. Der Unterſchied dieſer Stelle von der unſrigen iſt nur Der, daß ſie Daſſelbe ſubjectiv betrachtet und lehrt, wie der Friede Gottes in uns entſtehe und herrſchend werde, während unſere Stelle die objective Urſache angiebt: Gottes, nicht unſere, Kraft. Nullus sua libertatis potentia custodiri valet in bonis, sed illius quaerendum per omnia auxilium, a quo initium bonae actionis accepimus (Beda Venerab. z. d. St.; Pott dagegen nimmt hier dem Pelagianismus zu liebe φρουρεισθαι von der ſelbſtgewirkten Standhaftigkeit! Andere erklärten es wieder durch „beſtimmt ſeyn" — in der Kraft Gottes!). Dieſe objective Kraft Gottes aber geht, damit ſie wirke, in uns über und wird ſomit zugleich ſubjectiv, ſo daß ſie in uns iſt, wie wir in ihr, nicht bloß unter ihr. Darnach iſt denn auch damit, daß Einige in Gottes Kraft bewahrt werden zur Seligkeit, nicht geſagt, daß Alle, die jemals Gottes Geiſt erhielten, durch Deſſen Macht ſo feſt gehalten werden, daß ſie nicht mehr aus ihr heraustreten können, d. h. daß Alle, die jemals wirklich geglaubt haben, nothwendig ſelig werden müßen (wie natürlich Calvin z. d. St. andeutet), und noch viel weniger, daß wie ſichere Gemüther meinen, dieſe Bewahrung eine magiſche oder mechaniſche ſey, die nicht weſentlich in der Erhaltung und Unterhaltung des gottgefälligen Seelenzuſtandes, des lebendigen Glaubens, beſtehe. Denn dieſem verderblichen, leicht aus dem Calvinismus entſpringenden, aber von den gläubigen Calviniſten ſelbſt ſtark bekämpften Wahne entgegen fügt der Apoſtel ausdrücklich die Beſchreibung, wie, durch welches Mittel, die Kraft Gottes zur Seligkeit bewahre, hinzu:

διὰ πίστεως. Das Mittel, durch das die Kraft Gottes in uns wirkt, wird hier mit διὰ angegeben. Jene iſt die Quelle der Bewahrung, der Glaube iſt ihr Organ. Würde hier die Angabe der Erſten fehlen, ſo hätte der Apoſtel wohl geſagt: τοὺς ἐν πίστει φρουρουμένους εἰς κ. τ. λ., in welchem Falle dann die Kraft des heil. Geiſtes im Glauben mitbegriffen geweſen

wäre. Jetzt sind Beide gesetzt, also unterschieden, und zwar ist der Glaube dem Geiste Gottes untergeordnet, als sein beständiges Organ. Wie also Niemand sich der Bewahrung durch den heil. Geist getrösten darf, der nicht immerfort wirklich in der Kraft des heil. Geistes glaubt, so darf auch Niemand streben, über den Glauben, dieses medium instrumentale des heil. Geistes und das ὀργανὸν λῆπτικον der Gerechtigkeit, und somit aus dem Wirkungskreise des bewahrenden Geistes hinauszukommen, sey es in eine theosophische Weisheit oder mystische Anschauung oder speculativen Vernunftbegriff (διὰ πιστεως γαρ περιπατουμεν, wir Christen wandeln durch den Glauben, nämlich dem Himmel zu, οὐ διὰ εἰδους 2 Kor. V, 7.), sey es in eine vom Glauben abstrahirende Liebe und Thätigkeit hinein (denn einstweilen, hienieden, νυνι, bleiben Glaube, Liebe, Hoffnung, diese drei, also als drei, ohne Aufhebung des Einen durch das Andere, und erst im Himmel hebt die Liebe, als das Größte, das einzig bleibt, V. 8., die beiden Andern in sich auf, 1 Kor. XIII, 13.). — Mit διὰ werden auch anderwärts die vom heil. Geiste wohl zu unterscheidenden und in Gedanken außer ihn hingestellten, aber ihm eigenthümlichen und eng mit ihm verbundenen Mittel seiner Wirksamkeit angegeben. So die Taufe Tit. III, 5.: κατα το αὐτου ἐλεος (s. o. V. 3.) ἐσωσεν ἡμας διὰ λουτρου παλιγγενεσιας και ἀνακαινωσεως Πνευματος ἁγιου (s. zu C. III, 21.). Dagegen gehört nicht hieher 1 Joh. V, 6., da es sich nicht auf die gegenwärtige Wirksamkeit Christi im heil. Geiste bezieht, denn in Dieser ließe sich unsere Taufe durchaus nicht mit seinem Tode coordiniren und gar vor ihm nennen, indem das Blut Christi (als Erstes) durch die Taufe (als Zweites) zur Wiedergeburt (als Drittes) wirket; sondern die Stelle bezieht sich auf Jesu persönliche Erscheinung auf Erden (ὁ ἐλθων) und sagt: Er kam mit Wasser (oder besser: durch Taufwasser wirkend), aber nicht mit Taufwasser allein (wie Johannes, sein Vorgänger, und wie seine Jünger und Verkündiger alle kommen), sondern auch mit Blut (durch Blut wirkend, im Blute rettend, als Der, den die Andern verkündigen, Der, der durch seinen Tod der Taufe erst ihren objectiven Werth giebt. — Vgl. Lücke z. d. St.). Der

Glaube wird eben ſo als Mittel der Rettung aufgeführt 2 Tim. III, 15., wie er hier hervorgehoben wird, wo Alles in Beziehung auf die Einzelnen und innerlich behandelt iſt, dagegen die Taufe unten C. III, 21. als Mittel des Heils genannt wird, wie Beide zuſammen genannt ſind Mrk. XVI, 16. — Gegen den Wortſinn iſt die pelagianiſche und die pelagianiſirende Erklärung. Nach Jener ſoll es heißen (kann aber nicht): ſo lange wir ſelbſtthätig glauben, werden wir geiſtig geſtärkt und bleiben folglich getreu (Hottinger: „ἐν δ. Θ. divino auxilio, cooperante Deo"!). Benſon ſucht auszuweichen, indem er διὰ πιστ. erklärt: ſo lange wir glauben (ähnlich Henſler: beim Glauben).

εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ·]

Der Zielpunct der Wiedergeburt (ſ. d. S. 71 f.). Σωτ. heißt nie geradezu Seligkeit, felicitas, ſondern: Heil, Rettung, Befreiung, Sieg (ſ. Bretſchneider s. v. σωζω). Dieſe Rettung, das Heil der Gläubigen, iſt ſchon objectiv vollbracht, ja auch ihnen ſelbſt ſchon zugeſprochen. Aber noch iſt nicht nur das Erbe der Gläubigen außerhalb des Bereichs unſeres Willens und Verſtandes, auch ihr Leben ſelbſt iſt noch mit Chriſto in Gott verborgen (Kol. III, 3.); ſie ſind ſchon Kinder Gottes, aber es iſt noch nicht erſchienen, was ſie ſeyn werden (1 Joh. III, 2.). Wenn jedoch Chriſtus in ſeiner Wiederkunft offenbar werden wird (wovon ἀποκαλυπτεσθαι, φανερουσθαι ebenfalls ſteht, da es ſich mit uns verhält, wie mit ihm; ſ. die Stellen S. 87.), dann werden auch ſie ſelbſt offenbar werden in Herrlichkeit (Kol. III, 4., 1 Joh. III, 2.), ſo daß ſie ſelbſt ſich darüber verwundern werden, wie Jemand, der aus einem ſchweren Traume erwacht und ſich plötzlich wieder im Beſitz ſeines Glückes findet (Pſ. XXVI, 6.). Wir nehmen alſo nicht mit Calvin σωτ. für ein bloßes Synonym von κληρον., ſondern, wie ἐλπις erſt nur die ganz ſubjective und bloß einſtweilige Empfindung und Stimmung bezeichnete, und dann κλ. ihren bleibenden Gegenſtand angab, ſo bezeichnet jetzt σωτ. den höchſten Endzweck der Wiedergeburt: die perſönliche Befreiung von allem Uebel und ſomit die

Einführung in das himmlische Besitzthum, so daß hier das Vorhergehende zusammengefaßt ist in der Erfüllung der ἐλπίς und der Besitznahme der κλ.

Das Heil ist nicht nur schon in sich vollkommen und uns gewiß, sondern daher auch schon zur Erscheinung bereit (der Ausdruck: ἑτοιμ., vgl. C. IV, 5., ist stärker als der andere: μέλλουσα, unten C. V, 1. und Röm. VIII, 18.). Ἀποκαλ. oder φανερουσθαι steht von dieser Erscheinung des anjetzt Unsichtbaren regelmäßig: so von der Wiederkunft Christi, oder der Verherrlichung der Gläubigen durch seine Erscheinung, Lk. XVII, 30., Röm. VIII, 18., 1 Kor. I, 7., Kol. III, 4., 1 Joh. II, 28., III, 2., unten C. I, 13., V, 4. (ἀποκαλυψις, unten V. 7. Anm. z. d. St.). Vgl. darüber im Allgemeinen Pott zu unf. St., und Nitzsch System S. 44—46. — K. ἐσχατος = ἐσχ. ἡμερα, Joh. VI, 39., XI, 24., XII, 48. Der die Weltgeschichte abschließende Tag, vor dem die Erfüllung aller Weissagungen (rerum omnium restauratio, Calvin) nicht zu hoffen ist, der selbst aber auch die letzten erfüllt (Gesch. III, 21.), sodaß nachher Nichts mehr zu hoffen, daß mit ihm die Gnadenzeit zu Ende ist, der Tag des großen Gerichts (Juda 6.), der Erlösung (Eph. IV, 30.) und des Verderbens (2 Pet. III, 7.), der Tag der Ewigkeit (2 Pet. III, 18.).

C. I, 6—9.

Der Apostel führt seine Rede vom Dank gegen Gott wegen der Segnung der Gläubigen, seinem Zwecke, sie zu trösten und ermuthigen, gemäß, auf ihren gegenwärtigen Zustand, der um jener Segnungen willen, trotz der zeitlichen Leiden, eben so voll Freude als heilsam (und, wie im folg. Absch. ausgeführt wird, ausgezeichnet herrlich) sey. So ist der innere Zusammenhang mit dem Folgenden und dem Vorhergehenden klar, und die oberflächliche Bemerkung von Clericus, der Apostel benutze die Schlußworte, um geschickt zu Anderem überzugehen, beweist auch hier nur, daß Derselbe den Ausdruck und dessen Zusammenhang ohne Zwang und Mühe dem Gedanken und seinem Gange nachzubilden vermochte. Wer die große Barmherzigkeit erkennt, nach der er

Christi theils in die rechte, untergeordnete Stellung zu seinem Tode, theils zu der eigenthümlichen Würde, welche ihr die Bibel beilegt, denn so wenig als über der Gnade, die den Glauben wirkt, der Glaube selbst vergessen werden darf, so wenig ist über dem verdienstlichen Leiden und Sterben des Heilandes der Lohn und das Product Desselben, die Auferstehung des Lebensfürsten und die Herrlichkeit des Weltherrschers, zu vergessen, der gegenwärtig uns bewacht und kraft seines Sieges durch kurze Leiden hindurch zum Ziel unseres Glaubens führt. (S. darüber noch Einiges unten zu V. 21.)

Ceterum *Petrus* prae reliquis apostolis doctrinam de *resurrectione* Jesu Christi ante omnia urgere, et quavis data occasione ad eam, tanquam ad fundamentum totius religionis chr. felicitatisque nostrae, provocare, amat. cf. v. 21., III, 21., Act. I, 22., II, 24. 31. (Pott.) Wenn man Johannes den Jünger der Liebe genannt, könnte man Paulus den des Glaubens, und Petrus den der Hoffnung nennen (nur nicht mit rationalistischer Entgegensetzung); daher auch bei Petro der freudige Aufblick zu dem Auferstandenen, Lebendigen, Herrlichen. Amat *P.* epitheton *vivus*, v. 23. c. II, 4 s. et mentionem *spei*, v. 8. 13. 21. 22. c. III, 5. 15. (Bengel).

4. εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον, τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς 5. τοὺς ἐν δυνάμει Θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως,]

Nunc veluti explicat *spem* illam dicens hereditatem etc. (Zeger). Hoc referendum est ad verbum *regenuit* (Erasmus). Man wird wiedergeboren zur Hoffnung, aber zu keiner todten, folglich (geht nun der Apostel weiter) zu einer Hoffnung, die ihren Gegenstand hat, somit zu dem Gegenstande selbst, der κληρ. Objectum illius spei est hereditas, i. e. possessio firma, נחלה (Grotius). Der Christ hofft nicht bloß, künftig Etwas zu bekommen, er hat auch gegenwärtig vermöge eines gültigen Rechtspruchs ein Besitzthum (κληρος Gesch. XXVI, 18.).

Aber dieſes Eigenthum, als der Gegenſtand ſeiner Hoffnung, iſt ihm noch fern, es iſt ſein ohne noch ſein zu ſeyn: ein Erbe (ein ihm erſt zugeſagtes, beſtimmtes Beſitzthum, vgl. Eph. I, 14.); „das Gut haben wir ewiglich ohn' Ende, ohne daß wir es jetzt nicht ſehen" (Luther). So folgt daraus, daß uns Gott zu einer lebendigen Hoffnung wiedergebohren hat, die zweite, objective Beſtimmung: zum himmliſchen Erbe; — wie Sterbliche Kinder zeugen, die Erben ihrer Güter ſeyn ſollen (Benſon, vgl. 1 Moſ. XV, 2 f.). Wie vorhin die Hoffnung, wird nun das Erbe näher beſchrieben, und zwar 1. als Beſitzthum an ſich, ſeiner Natur nach, und 2. nach ſeiner gegenwärtigen Beziehung auf uns. — De Wette (Einl. §. 173. S. 316.) betrachtet dieſes Wort auch als einen Beweis der großen Verwandtſchaft des Briefs mit den pauliniſchen. Wie kann aber dieſer ſchon altteſtamentliche und von Chriſto ſelbſt ſo deutlich (Matth. V, 5.) anerkannte „Begriff" für „pauliniſch" angeſehen werden, außer inſofern pauliniſch = chriſtlich iſt? Freilich nur das Verbum kommt in den Evangelien geiſtlich vor (κληρονομειν ζωην αιωνιον, Matth. XIX, 29., βασιλειαν u. dgl.); giebt es aber ein κληρονομειν ohne κληρονομια, oder dachte ſich nicht Chriſtus das ewige Leben, das Reich, oder die darin enthaltenen Güter als die κληρονομια? Im Hebräerbriefe, der ſo wenig pauliniſchen Sprachgebrauch haben ſoll, findet ſich auch dieſes Subſtant., und öfter das Andere, κληρονομος, das ſogar auch Jakobus hat (II, 5.).

ἀφθ. κ. ἀμιαντ. κ. ἀμαραντ., Darſtellung der Beſchaffenheit unſeres Erbes. Das N. T. ſchildert es, wie alles Himmliſche, nie anders als durch Vergleichung. Es verſpricht nicht, uns als objective Weisheit zum abſoluten Begriff zu führen. Die Ausdrücke, die poſitiv und ohne Vergleichung die zukünftige Herrlichkeit ſchilderten, wären für uns ἀῤῥητα ῥηματα — wortloſe Worte (2 Kor. XII, 4.). So beruht auch hier die Bezeichnung auf einer Vergleichung, aber ſo, daß ſie durch Negation gewonnen wird, und durchaus richtig iſt. Die Annahme, daß hier, wie oft bei Paulus, das himmliſche Erbe mit einem Siegerkranze verglichen werde (ſ. Wolf), iſt durchaus (wie auch Pott fühlt) gegen den Zuſammenhang. Paulus redet dabei vom Kampfe und

vergleicht die Seligkeit mit einer Ehrenkrone (womit vgl. V. 7.); Petrus denkt an die unvergängliche Reinheit und Schönheit des Erbes, an das wir mit lebendiger Hoffnung glauben, seit wir zu ihm wiedergeboren sind. Von Natur sanguinisches Temperaments, mit überwiegender Sinnlichkeit begabt, rasch, feurig, und lebhaft empfindend (vgl. D. F. A. Krummachers Charakteristik Desselben in der Ev. Kirchenzeit. 1829, S. 387 f.), blieb er auch insofern, als ihn die Gnade heiligte, und als Apostel, für äußere Eindrücke (auf reine Weise) höchst empfänglich, wie sich Dies in unserm Briefe öfter zeigt. Desto schärfer sieht er, desto schmerzlicher empfindet er aber auch in den höchsten Erzeugnissen, den besten Gaben der Natur, in den schönsten Blüthen des Erdenlebens, die Eitelkeit des Scheins, nach der Alles vergehen, den Rost, der Alles zerfressen, die tief innere Verderbniß, nach der Alles in sich selbst verfaulen muß. Was aber hier mangelt, das besitzt er — er weiß es mit lebendiger Hoffnung — als himmlisches Erbe; es ist eine κληρ. ἀφθ. κ. ἀμιαντ. κ. ἀμαρ. Eben so lebhaft, als er empfindet, drückt er sich mit Leichtigkeit aus; die innerliche Anaphora dieser drei Ausdrücke, lieblich erhöht durch den schließenden Gleichklang des ἀμιαντον και ἀμαραντον, ist unvergleichlich, und Derjenige zu bedauern, der dabei keine bessere Bemerkung zu machen weiß, als: Synonymia utitur apostolus unice ad studium dicentis referenda (Hottinger). — Ἀφθ., was nicht der Verderbniß, der Fäulniß von Natur unterworfen ist, was nicht verderben kann, weil es nicht den Keim des Todes in sich trägt, wie die σωματα φθαρτα dieser Welt (ἀφθαρσια syn. mit ἀθανασια, Gegens. φθορα, 1 Kor. XV, 53. 42 u. a.). „Unvergänglich" drückt nur die extensive Bedeutung des Wortes aus; „unzerstörbar" und selbst „unverderblich" sind auch noch zu äußerlich, da sie vorzüglich die Unmöglichkeit einer Zerstörung von außen her ausdrücken, denn φθαρτος wäre Etwas auch dann, wenn es zwar von außen nicht zerstört oder verdorben werden könnte, aber einem Verfall aus innern Ursachen unterworfen wäre (obgleich das Letztere nicht ohne das Erstere statt findet). Daß wir die Gewißheit eines Erbes haben, das nicht von der Radicalverderbniß dieser Welt leidet, ist zu unserer Beruhigung nothwen-

dig erforderlich, aber noch nicht genügend. Es drängt sich uns die Frage auf, ob es nicht auch einer Verunreinigung durch die Sünde, auch nicht einer vorübergehenden, fähig sey? denn die Güter der Erde sind, wie Benson schön darstellt, großentheils schon durch die Art des Erwerbs befleckt, theils werden sie es durch die Art des Gebrauchs (vgl. ὁ μαμωνας της ἀδικιας, Luk. XVI, 9.). So ward selbst das Erbtheil des alten Bundesvolkes durch seine Sünden entheiligt (ἐμιανατε την γην μου και την κληρονομιαν μου ἐθεσθε εἰς βδελυγμα (Jerem. II, 7., vgl. 3 Mos. XVIII, 28., 4 Mos. XXXV, 34., Ezech. XXXVI, 17.). Ja in der Welt ist selbst das Heilige, selbst der Glaube, obgleich ἀφθαρτον, doch nicht ἀμιαντον (vgl. über die Befleckung des Geistes 2 Kor. VII, 1. und über den unbefleckten Gottesdienst Jak. I, 27.). Daher fügt der heil. Geist noch die neue, trostreiche Versicherung hinzu, unser Erbe sey selbst keiner Flecken mehr fähig, nothwendig und ewig rein (incontaminabilis, Vatable, vgl. bes. Luther), so daß also auch nicht eine vorübergehende oder fremde Sünde statt finde. Hiezu kommt nun die dritte Versicherung, welche die erste und zweite in einem Begriffe zusammenfaßt in der höchsten Potenz: So wenig der Verderbniß unterworfen, so sicher vor aller Befleckung, daß es nie die geringste unangenehme Verwandlung erleidet. Auch die zarteste Gestaltung des ewigen Lebens, auch seine Blüthe ist ohne Wandel, ohne Unterbrechung vorhanden. Jenes Erbe ist frei von dem Wechsel eines bald höhern und bald wieder geringern Grades der Entwickelung und Schönheit, dem hienieden selbst das unschuldigste organische Leben, das Pflanzenreich, unterworfen ist. „Aber das verwandelt sich nicht, bleibt immerdar frisch und grün." (Luther; vgl. noch Calov und vorzüglich die Stelle von Huß bei ihm. Ueber das Ganze am Besten W. Est.) — So schildert Petrus eben so feinfühlend als lieblich, mit Vorliebe und darum rasch ausführend, was die andern Apostel sonst in dem einen Worte: ἀφθαρτος (1 Kor. IX, 25., vgl. o.) oder αἰωνιος (χληρ. αἰωνιος Hebr. IX, 15.) zusammenfassen. (Dies letztere Wort findet sich in den Episteln Petri

nicht, dagegen ἀμιαραντος und ἀμιαραντινος nur bei ihm. Vgl. zu C. I, 24.)

τετ. - ὑμας, Angabe der Beziehung des Erbes auf uns, jedoch so, daß sie mit dem Vorhergehenden zusammenhängt. 1. Die Erbschaft wird in den Himmeln (über diesen Plural vgl. 2 Kor. XII, 2., Eph. IV, 10.; die Fabeln der Rabbinen hierüber s. bei Wettstein oder Koppe zu den Stt.) bewahrt, wo sie weder verdorben noch geraubt werden kann (Mtth. VI, 19 f., vgl. Hebr. X, 34.); dieser Gedanke ist auch durch die Form des Perfects, welche die bestimmte, bleibende Handlung ausdrückt, hervorgehoben (vgl. Calov); Petrus sagt also Dies, ut sciamus eam esse extra periculum - extra Satanae ignominias in tutu positam (Calvin), zugleich aber um die Trennung zwischen uns, die wir noch in den Gefahren des Lebens sind, und ihr, die im Himmel sicher bewahrt wird, auszudrücken; obgleich daraus nicht folgt, was Didymus daraus ableitet, dessen Worte sich bei Theophyl. finden: εἰ ἐν οὐρανοις ἡ κληρονομια, μυριωδης ἡ χιλιοετης ἐν γῃ ἀποκαταστασις. Auch wie herrlich das Erbe sey, geht nur mittelbar daraus hervor. 2. Die Erbschaft wird für euch, für bestimmte Personen, aufbewahrt; sie ist nicht nur an sich vor jedem Unglücksfalle, sondern auch vor aller Veruntreuung sicher, so daß kein Anderer an eurer Statt sie erhält. Die directe Anrede, welche nach der unzweifelhaft richtigen Lesart (st. ἡμας) statt findet, erhöht den Nachdruck der Worte um so mehr, als vorhin der Apostel ἡμας sagte (V. 3.), dagegen er sich jetzt geradezu an die erwählten Leser wendet. Derselbe Gedanke findet sich bei Paulus ganz entsprechend ausgedrückt: την ἐλπιδα (objectiv gefaßt, = κληρονομια) την ἀποκειμενην ὑμιν ἐν τοις οὐρανοις, Kol. I, 5., vgl. 2 Tim. IV, 8.: ἀποκειται μοι κ. τ. λ. — Wie man sieht, braucht Paulus das Wort ἀποκεισθαι, das Petrus nie gebraucht, dagegen sich τηρεισθαι bei ihm noch einmal findet, wie hier vom Lohne, so von der Bestrafung, 2 Pet. II, 17., vgl. Juda 13. (die einzigen Stellen, in denen es noch in dieser Beziehung vorkommt). Daß beide Worte bloß: bestimmt seyn, heißen sollen, konnte nur den Auslegern der letzten Generation bei-

beifallen; was sollte das ἐν οὐρ.? Εἰς nahm man statt des Dativs. Aber es heißt (wie öfter): auf — hin, für (als Grenz- und Zweckbestimmung zugleich: bis auf euch bewahrt = für euch). — Wenn das Erbe für die entfernten Eigenthümer bewahrt wird, so bedarf es nur noch der Bewahrung ihrer Personen selbst, um sie dereinst sicher in den Besitz Desselben zu bringen, und Calvin bemerkt daher über den folgenden Satz, in dem hievon geredet wird, richtig: notanda est relatio, quum dicit: Nos in mundo custodiri, sicuti hereditas nostra in coelo servatur. Zugleich aber ist, da der Apostel dies Erbe schlechtweg seinen Lesern beilegt (ὑμας), der Beisatz nothwendig, wen er darunter verstehe; er muß das ὑμας näher bestimmen. So sagt er denn weislich, daß diese Verheißung des Erbes Diejenigen nicht angehe, welche sich vielleicht ihrer trösten wollten, ohne wirklich an das Evangelium und somit auch an diese Verheißung zu glauben, und auch nicht Diejenigen, οἱ πρὸς καιρὸν πιστευουσι και ἐν καιρῳ πειρασμου ἀφιστανται (Luk. VIII, 13.); er verspricht vielmehr das Erbe, das nicht verloren gehen kann, Denen, die auch selbst nicht verloren gehen, indem er eine einschränkende und bedingende Bestimmung des ὑμας hinzufügt, τους - φρουρ.

Φρουρειν, bewachen, geschieht in doppelter Absicht, um das Weggehen unmöglich zu machen, als Zwang und Einschränkung der Freiheit (worüber zu vergleichen Kypke zu Gal. III, 23.; Weish. XVII, 16.), oder zur Vertheidigung gegen Angriffe und Unglücksfälle, als Wohlthat. Die erste Absicht kann die zweite einschließen; man kann Jemanden seiner Freiheit berauben, damit er nicht Schaden nehme. Von einer solchen Bewachung in Bezug auf Religiöses steht φρουρ., Gal. III, 23., wo aber συνεκλειομενοι den Zwang, der dabei statt fand, hervorhebt (s. Grot. z. d. St.). Von einer Bewachung in derselben wohlthätigen Absicht, aber ohne Zwang, steht es Phil. IV, 7., vgl. Juda 1., und hier. In diesen Stellen ist nämlich von einer Bewahrung der Wiedergebornen im Evangelio, in jener von der Bewachung der Israeliten durch das Gesetz die Rede. War Diese ein zwangvoller Verwahrsam, eine Gefangenschaft unter

fremdem Willen und Gebot, ſo iſt Jene hingegen eine ſanfte, wohlthätige Bewahrung durch die innere Wirkſamkeit des heil. Geiſtes, eine Bewahrung der Herzen und Sinne in Chriſto Jeſu durch den Frieden Gottes, der eine Frucht des ſorgloſen Vertrauens, des beſtändig dankbaren Betens und Bittens iſt (Phil. IV, 6. 7.). Wie dieſe Bewahrung geſchehe, iſt auch hier in zwei Beziehungen angegeben, von Seiten Gottes: ἐν δ. Θ., und von Seiten des Menſchen: διὰ πιστ. — Ἐν ſoll nach einem eigenthümlichen neuteſtamentlichen Sprachgebrauche auch durch bedeuten, auf welche bequeme Weiſe es die Meiſten ſchon V. 2. erklärten. Dieſe Bedeutung muß aber zum Mindeſten bezweifelt werden (ſ. Winer ad Gal. II, 23., wo zu den ſeltſamen Citaten Bretſchneiders das ſeltſamſte noch hinzuzufügen iſt: Joh. V, 11., das er erklärt: per filium habetur vita aeterna), denn auch die Stellen, die Winer und Wahl dafür anführen, beweiſen nicht zwingend. — Der Gedanke, der dieſem Gebrauche des ἐν zu Grunde liegt, die Beſtimmung ſeiner Grundbedeutung, durch die ſie dieſe Modification erhält, ſcheint uns zu ſeyn: in bezeichnet die Verbindung von Urſache und Mittel zu irgend einer Wirkung, wenn die Urſache dem Mittel immanirt, alſo in lebendiger Durchdringung organiſch durch Daſſelbe wirkt, ſodaß wiederum das Mittel, inſofern die Urſache organiſch durch es wirkt, d. h. in ihm auf wirkſame Weiſe gegenwärtig iſt, auch in der Urſache iſt; daher man in ſolchen Fällen Beides ſagen kann, die Urſache wirke im (durch das) Mittel und das Mittel wirke in (kraft) der Urſache. So ſagt die Schrift: Gott redete in den Propheten und in Chriſto (Hebr. I, 1., vgl. über die Immanenz des heil. Geiſtes unten V. 11.) und Chriſtus wird verherrlicht in ſeinen Jüngern; aber umgekehrt iſt auch die Gemeine Chriſti in ihm und wird in ihm ſelig, und ihre inſpirirten Lehrer verkündigten das Evangelium im heil. Geiſte (ſ. u. V. 12.). In Stellen anderer Art können natürlich Werkzeug und Wirkendes weniger als verbunden gedacht worden ſeyn, ohne daß die Bezeichnung der Verbindung, die einmal im Gebrauche war, deshalb minder angewandt wurde. Aber nie wird dieſe Verbindung ganz lax und äußerlich ſeyn, wenn ſich nicht der Schriftſteller einer Nachläßig-

keit schuldig machte (was bei den heil. Schriften nur in nicht-religiösen Dingen angenommen werden kann). Der ganze auf Hervorhebung der Einheit beruhende Sprachgebrauch (auch da, wo sie minder enge, bleibend und lebendig ist) hat gewiß in der morgenländischen Anschauung der Dinge, wie sie sind, ihren Grund, während unser occidentalischer Sprachgebrauch auf der trennenden Reflexion über die Dinge, wie sie erscheinen, beruht, so daß man oft eben so gut, und der Sache nach richtiger, die grammatische Bemerkung machen könnte: hier (im Deutschen) steht das durch für in; wie: hier (im Hebräischen) steht das in für durch. So sagt der Apostel z. B.: im Herzen glauben und im Munde bekennen (Röm. X, 9.), weil der Glaube im Herzen wohnt und wirkt, und das Bekenntniß, von dem er redet, im Munde gebildet wird; während wir viel äußerlicher sagen: mit dem Herzen, oder gar von Herzen, glauben und mit dem Munde bekennen. Demzufolge muß als Regel angesehen werden, da man überhaupt jedes Wort in jeder Stelle, wo möglich, immer in der Grundbedeutung oder Derselben so nah als möglich fassen muß, auch ἐν überall, wo es der Sinn zuläßt, durch in zu geben und nur so weit sich von dieser Grundbedeutung zu entfernen, als man wirklich gezwungen wird. Daher sind wir auch in unserer Stelle keinesweges berechtigt, ἐν δυναμει schlechthin durch: durch die Kraft, von der Kraft, zu erklären, so wenig als ἐν πνευματι in den vielen Stellen, die Wahl hiefür anführt, bloß: durch die Kraft des heil. Geistes, bedeutet (s. zu V. 12.). — Der Gläubige ist und lebt in der Kraft Gottes und wird in Derselben bewahrt, woraus sich dann aber auch natürlich ergiebt, daß er von der Kraft Gottes bewahrt wird, da Alles, was in ihr geschieht, gewiß nur durch sie geschieht. Nichtsdestoweniger ist es selbst praktisch nicht gleichgültig, daß hier der Begriff des In, aus welchem in diesem Falle von selbst ein Von hervorgeht, nicht durch den eines ursprünglichen Von oder Durch verdrängt werde, welche den Begriff des In ausschließen würden. Denn die Kraft Gottes, welche den Gläubigen bewahrt, ist keine von außen her auf ihn wirkende, ihn mechanisch beherrschende, also necessitirende Gewalt, sondern die geistliche Kraft Gottes, in der er und die in

ihm lebt, die Kraft des heil. Geiſtes, mit der er angethan iſt (Lk. I, 35., XXIV, 49. Zuerſt kommt ſie ihm aus der Höhe, hernach wohnt ſie in ihm); der Friede Gottes, wie die angeführte Parallelſtelle Phil. IV, 7. (vgl. 2 Pet. III, 14.) beſagt. Der Unterſchied dieſer Stelle von der unſrigen iſt nur Der, daß ſie Daſſelbe ſubjectiv betrachtet und lehrt, wie der Friede Gottes in uns entſtehe und herrſchend werde, während unſere Stelle die objective Urſache angiebt: Gottes, nicht unſere, Kraft. Nullus sua libertatis potentia custodiri valet in bonis, sed illius quaerendum per omnia auxilium, a quo initium bonae actionis accepimus (Beda Venerab. z. d. St.; Pott dagegen nimmt hier dem Pelagianismus zu liebe φρουρεισθαι von der ſelbſtgewirkten Standhaftigkeit! Andere erklärten es wieder durch „beſtimmt ſeyn" — in der Kraft Gottes!). Dieſe objective Kraft Gottes aber geht, damit ſie wirke, in uns über und wird ſomit zugleich ſubjectiv, ſo daß ſie in uns iſt, wie wir in ihr, nicht bloß unter ihr. Darnach iſt denn auch damit, daß Einige in Gottes Kraft bewahrt werden zur Seligkeit, nicht geſagt, daß Alle, die jemals Gottes Geiſt erhielten, durch Deſſen Macht ſo feſt gehalten werden, daß ſie nicht mehr aus ihr heraustreten können, d. h. daß Alle, die jemals wirklich geglaubt haben, nothwendig ſelig werden müßen (wie natürlich Calvin z. d. St. andeutet), und noch viel weniger, daß wie ſichere Gemüther meinen, dieſe Bewahrung eine magiſche oder mechaniſche ſey, die nicht weſentlich in der Erhaltung und Unterhaltung des gottgefälligen Seelenzuſtandes, des lebendigen Glaubens, beſtehe. Denn dieſem verderblichen, leicht aus dem Calvinismus entſpringenden, aber von den gläubigen Calviniſten ſelbſt ſtark bekämpften Wahne entgegen fügt der Apoſtel ausdrücklich die Beſchreibung, wie, durch welches Mittel, die Kraft Gottes zur Seligkeit bewahre, hinzu:

διὰ πίστεως. Das Mittel, durch das die Kraft Gottes in uns wirkt, wird hier mit διὰ angegeben. Jene iſt die Quelle der Bewahrung, der Glaube iſt ihr Organ. Würde hier die Angabe der Erſten fehlen, ſo hätte der Apoſtel wohl geſagt: τοὺς ἐν πίστει φρουρουμένους εἰς κ. τ. λ., in welchem Falle dann die Kraft des heil. Geiſtes im Glauben mitbegriffen geweſen

wäre. Jetzt sind Beide gesetzt, also unterschieden, und zwar ist der Glaube dem Geiste Gottes untergeordnet, als sein beständiges Organ. Wie also Niemand sich der Bewahrung durch den heil. Geist getrösten darf, der nicht immerfort wirklich in der Kraft des heil. Geistes glaubt, so darf auch Niemand streben, über den Glauben, dieses medium instrumentale des heil. Geistes und das ὀργανὸν λῆπτικον der Gerechtigkeit, und somit aus dem Wirkungskreise des bewahrenden Geistes hinauszukommen, sey es in eine theosophische Weisheit oder mystische Anschauung oder speculativen Vernunftbegriff (διὰ πιστεως γαρ περιπατουμεν, wir Christen wandeln durch den Glauben, nämlich dem Himmel zu, οὐ διὰ εἰδους 2 Kor. V, 7.), sey es in eine vom Glauben abstrahirende Liebe und Thätigkeit hinein (denn einstweilen, hienieden, νυνι, bleiben Glaube, Liebe, Hoffnung, diese drei, also als drei, ohne Aufhebung des Einen durch das Andere, und erst im Himmel hebt die Liebe, als das Größte, das einzig bleibt, V. 8., die beiden Andern in sich auf, 1. Kor. XIII, 13.). — Mit διὰ werden auch anderwärts die vom heil. Geiste wohl zu unterscheidenden und in Gedanken außer ihn hingestellten, aber ihm eigenthümlichen und eng mit ihm verbundenen Mittel seiner Wirksamkeit angegeben. So die Taufe Tit. III, 5.: κατα το αὐτου ἐλεος (s. o. V. 3.) ἐσωσεν ἡμας διὰ λουτρου παλιγγενεσιας και ἀνακαινωσεως Πνευματος ἁγιου (s. zu C. III, 21.). Dagegen gehört nicht hieher 1 Joh. V, 6., da es sich nicht auf die gegenwärtige Wirksamkeit Christi im heil. Geiste bezieht, denn in Dieser ließe sich unsere Taufe durchaus nicht mit seinem Tode coordiniren und gar vor ihn nennen, indem das Blut Christi (als Erstes) durch die Taufe (als Zweites) zur Wiedergeburt (als Drittes) wirket; sondern die Stelle bezieht sich auf Jesu persönliche Erscheinung auf Erden (ὁ ἐλθων) und sagt: Er kam mit Wasser (oder besser: durch Taufwasser wirkend), aber nicht mit Taufwasser allein (wie Johannes, sein Vorgänger, und wie seine Jünger und Verkündiger alle kommen), sondern auch mit Blut (durch Blut wirkend, im Blute rettend, als Der, den die Andern verkündigen, Der, der durch seinen Tod der Taufe erst ihren objectiven Werth giebt. — Vgl. Lücke z. d. St.). Der

Glaube wird eben ſo als Mittel der Rettung aufgeführt 2 Tim. III, 15., wie er hier hervorgehoben wird, wo Alles in Beziehung auf die Einzelnen und innerlich behandelt iſt, dagegen die Taufe unten C. III, 21. als Mittel des Heils genannt wird, wie Beide zuſammen genannt ſind Mrk. XVI, 16. — Gegen den Wortſinn iſt die pelagianiſche und die pelagianiſirende Erklärung. Nach Jener ſoll es heißen (kann aber nicht): ſo lange wir ſelbſtthätig glauben, werden wir geiſtig geſtärkt und bleiben folglich getreu (Hottinger: „ἐν δ. Θ. divino auxilio, cooperante Deo"!). Benſon ſucht auszuweichen, indem er διὰ πιστ. erklärt: ſo lange wir glauben (ähnlich Henſler: beim Glauben).

εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ·]

Der Zielpunct der Wiedergeburt (ſ. d. S. 71 f.). Σωτ. heißt nie geradezu Seligkeit, felicitas, ſondern: Heil, Rettung, Befreiung, Sieg (ſ. Bretſchneider s. v. σωζω). Dieſe Rettung, das Heil der Gläubigen, iſt ſchon objectiv vollbracht, ja auch ihnen ſelbſt ſchon zugeſprochen. Aber noch iſt nicht nur das Erbe der Gläubigen außerhalb des Bereichs unſeres Willens und Verſtandes, auch ihr Leben ſelbſt iſt noch mit Chriſto in Gott verborgen (Kol. III, 3.); ſie ſind ſchon Kinder Gottes, aber es iſt noch nicht erſchienen, was ſie ſeyn werden (1 Joh. III, 2.). Wenn jedoch Chriſtus in ſeiner Wiederkunft offenbar werden wird (wovon ἀποκαλυπτεσθαι, φανερουσθαι ebenfalls ſteht, da es ſich mit uns verhält, wie mit ihm; ſ. die Stellen S. 87.), dann werden auch ſie ſelbſt offenbar werden in Herrlichkeit (Kol. III, 4., 1 Joh. III, 2.), ſo daß ſie ſelbſt ſich darüber verwundern werden, wie Jemand, der aus einem ſchweren Traume erwacht und ſich plötzlich wieder im Beſitz ſeines Glückes findet (Pſ. XXVI, 6.). Wir nehmen alſo nicht mit Calvin σωτ. für ein bloßes Synonym von κληρον., ſondern, wie ἐλπις erſt nur die ganz ſubjective und bloß einſtweilige Empfindung und Stimmung bezeichnete, und dann κλ. ihren bleibenden Gegenſtand angab, ſo bezeichnet jetzt σωτ. den höchſten Endzweck der Wiedergeburt: die perſönliche Befreiung von allem Uebel und ſomit die

Einführung in das himmlische Besitzthum, so daß hier das Vorhergehende zusammengefaßt ist in der Erfüllung der ἐλπίς und der Besitznahme der κλ.

Das Heil ist nicht nur schon in sich vollkommen und uns gewiß, sondern daher auch schon zur Erscheinung bereit (der Ausdruck: ἕτοιμ., vgl. C. IV, 5., ist stärker als der andere: μέλλουσα, unten C. V, 1. und Röm. VIII, 18.). Ἀποκαλ. oder φανερουσθαι steht von dieser Erscheinung des anjetzt Unsichtbaren regelmäßig: so von der Wiederkunft Christi, oder der Verherrlichung der Gläubigen durch seine Erscheinung, Lk. XVII, 30., Röm. VIII, 18., 1 Kor. I, 7., Kol. III, 4., 1 Joh. II, 28., III, 2., unten C. I, 13., V, 4. (ἀποκαλυψις, unten V. 7. Anm. z. d. St.). Vgl. darüber im Allgemeinen Pott zu unf. St., und Nitzsch System S. 44—46. — K. ἐσχατος = ἐσχ. ἡμερα, Joh. VI, 39., XI, 24., XII, 48. Der die Weltgeschichte abschließende Tag, vor dem die Erfüllung aller Weissagungen (rerum omnium restauratio, Calvin) nicht zu hoffen ist, der selbst aber auch die letzten erfüllt (Gesch. III, 21.), so daß nachher Nichts mehr zu hoffen, daß mit ihm die Gnadenzeit zu Ende ist, der Tag des großen Gerichts (Juda 6.), der Erlösung (Eph. IV, 30.) und des Verderbens (2 Pet. III, 7.), der Tag der Ewigkeit (2 Pet. III, 18.).

C. I, 6—9.

Der Apostel führt seine Rede vom Dank gegen Gott wegen der Segnung der Gläubigen, seinem Zwecke, sie zu trösten und ermuthigen, gemäß, auf ihren gegenwärtigen Zustand, der um jener Segnungen willen, trotz der zeitlichen Leiden, eben so voll Freude als heilsam (und, wie im folg. Absch. ausgeführt wird, ausgezeichnet herrlich) sey. So ist der innere Zusammenhang mit dem Folgenden und dem Vorhergehenden klar, und die oberflächliche Bemerkung von Clericus, der Apostel benutze die Schlußworte, um geschickt zu Anderem überzugehen, beweist auch hier nur, daß Derselbe den Ausdruck und dessen Zusammenhang ohne Zwang und Mühe dem Gedanken und seinem Gange nachzubilden vermochte. Wer die große Barmherzigkeit erkennt, nach der er

wiedergeboren ist, und die Herrlichkeit des Erbes, das ihm und dem er behalten wird (V. 3—5.). Dem wird es leicht, sich im Leiden zu freuen, die Versuchung zu erdulden, der Heiligung nachzujagen (Calvin zu εὐλογ. V. 3., Flacius über V. 8.).

6. ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε, ὀλίγον ἄρτι, εἰ δέον ἐστί, λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς,]

ἐν ᾧ wurde von Vielen auf καιρος ἐσχ. bezogen und durch: an welcher, übersetzt, das ἀγαλλ. wurde dann aber als praes. pro futuro gefaßt (Syr., Oekum., Theophyl., Vulg., Luther, Vatable, Clarius, Benson, Pott; daher auch die Lesart eines Cod. und bei Orig. ἀγαλλιασεσθε). Die Annahme, daß das Präs. für das Fut. stehe, muß jedoch ganz allgemein bezweifelt werden. Immer liegt, wo es so zu stehen scheint, die Bedeutung, die Kraft des Fut. außerhalb des Zeitworts, und das Präsens selbst steht als einfacher Ausdruck der Gegenwart, indem der Sprechende sich die Zukunft wirklich vergegenwärtigt (wie Dies beim praes. histor. mit der Vergangenheit der Fall ist). Es muß also bei einem guten Schriftsteller jedesmal erst nachgewiesen werden, daß Grund zur Vergegenwärtigung der Zukunft vorhanden war, ehe man seine gegenwärtigen Zeiten in sie übersetzt. Dagegen sprechen aber hier sogar positive Gründe. Zwar kann ἄρτι, obgleich es von den Classikern nur gebraucht wird von dem jetzt Gewordenen und Seyenden an und für sich, ohne Gegensatz zur Zukunft (eben jetzt, itzt; nicht: jetzt noch, einstweilen), nicht beweisen, daß ἀγαλλ., das damit im Gegensatz steht, sich nicht auf die Zukunft beziehe, da es nach neutestamentlichem Sprachgebrauche (s. Bretschn. s. h. v., Hottinger z. d. St.) im Gegensatze zur Folgezeit stehen kann. Dagegen wäre es aber gewiß unnatürlich, V. 6. ἀγαλλ. als Präs. für Fut. zu fassen, während man nothwendig in derselben Periode nicht nur das δοκιμαζ. und die andern Participien, sondern auch den Indicat. ἀγαπατε, V. 8., von der wirklichen Gegenwart verstehen muß, worauf dann in demselben Verse noch einmal das Präsens, der Indicat. ἀγαλλ., nebst seinem nachfolgenden Participium V. 9., futurisch vorkäme. Völlig und innerlich beweisend ist aber, daß

V. 5. die σωτηρια als eine fertige dargeſtellt wurde, und daß eben ſo im Folgenden dieſelbe σωτ., von der V. 9. die Rede iſt (denn V. 10. beginnt mit: περι ἡς σωτ.), wiederum als etwas den Chriſten ſchon Gegenwärtiges dargeſtellt wird (ἡ εἰς ὑμας χαρις im Gegenſatz zu den Propheten; ἀ νυν ἀνηγγ. ὑμιν, nämlich τα εἰς Χον. παθηματα και αἱ μετα ταυτα δοξαι); was uns zwingt, V. 9., und alſo auch das doppelte ἀγαλλ., von der wirklichen Gegenwart zu verſtehen. Da aber gerade in dieſer Gegenwart eine zeitliche Entwickelung und Störung, durch Sünde, ſtatt findet, ſo iſt auch natürlich, daß die Freude der Chriſten wachſen und erſt dann auf einmal in ihrer Fülle ſich entfalten kann, wann die Hemmung ganz hinweggenommen wird durch die Erſcheinung des Erlöſers. Nec ulla repugnantia est, eos qui tristes sunt, exultare. — Tristantur enim propter afflictiones praesentes, exultant autem in spe retributionis futurae (Eſt). — Wir beziehen alſo ἐν ᾧ mit Beda, Calvin, Beza (ſchwankend), Marlorat, Eſt, Grotius, Calov, Bengel, Stolz auf den ganzen vorhergehenden Satz, gerade wie es auch unten C. IV, 4. bezogen werden muß, und überſetzen es (wie Röm. VIII, 3., Hebr. II, 18.): weshalb, worüber, eigentlich: in welchem Gegenſtande (Winer gr. Exc. S. 137.). Ἀγαλλιαω ſteht auch Joh. V, 35. mit ἐν, was ſo wenig befremden kann, als χαιρεω, εὐφραινομαι, καυχαμαι mit ἐν. Es bezeichnet die laute Freude, das Frohlocken, und iſt alſo ſtärker als χαιρειν (Mtth. V, 12.), ſchwächer als γελαν (Lk. VI, 21.); exultare. Mit Auguſtin (ad Catech. l. II, c. 6.), was auch Henſler billigt, es in V. 8. und alſo auch in den andern Verſen als Imperativ zu nehmen, iſt ohne Grund und unpaſſend. Caeterum (Das iſt allerdings richtig) non tam eos laudat, quam hortatur (Calvin). Dieſe Art der Ermahnung iſt unter aufrichtigen Gläubigen die wirkſamſte, weil ſie auf die Wirkungen der Gnade Gottes, nicht auf das bloße Geſetz, hinweiſt. — Wie wir, erklärt Didymus, nur daß er λυπηθ. nicht von Schmerzen, ſondern von den Mühſeligkeiten (labor) verſteht, die die Gläubigen ohne Schmerz erdulden müßen, quos

utique convenit exultare, licet aliquis labor (κοπος?) eorum voluntatibus importunus esse videatur (ſ. unten).

ὀλιγον, welches ſonſt in keinem Briefe des N. T., aber unten C. V, 10. noch einmal vorkommt und zwar in derſelben Verbindung, kann beide Male „ein wenig" bedeuten entweder in Bezug auf die extenſive Größe des Leidens, alſo die Dauer (wie faſt Alle erklären), oder auf die intenſive Größe (wie Lk. VII, 47. ὀλ. ἀγαπαν), alſo den Schmerz. Beide Größen können ganz gut zugleich berückſichtigt werden, da die einſtweilige Betrübniß der Chriſten, gegen ihre unausredbare und unvertilgliche Freude gehalten, eben ſo gering als kurz iſt. Doch ſcheint hier die Beziehung auf den Grad des Leidens vorwalten zu müßen, da der Gegenſatz, ihre Freude, als gegenwärtig, nicht als zukünftig, als groß, nicht als ewig betrachtet wird; wie C. V, 10. umgekehrt der Gegenſatz: ewige Herrlichkeit, die Bedeutung: kurzes Leiden, hervorhebt. ἀρτι ſ. o. εἰ δεον ἐστι, i. e. tum demum qum opus est (Beza), i. e. - - si Deus nobis crucem imponat: non enim semper nos Deus cruce premit: neque accersere eam est necesse, aut etiam pium (Flacius). Man hat keinen Grund, mit Calvin und Bengel anzunehmen, die Bedingung, ſtehe hier für die Urſache und εἰ habe vim affirmandi (wofür Bengel unrichtig V. 17. vergleicht). Richtig vgl. dagegen Luther C. III, 17.: εἰ θελοι το θελημα του Θεου, und erklärt die Bedeutung dieſes Zuſatzes folgendermaßen: „Es ſind viel Leute, die den Himmel wollen ſtürmen und ja bald hinein kommen: darum legen ſie ihnen ſelbſt ein Kreuz auf, aus eigenem Gutdünken. Denn die Vernunft will doch immerdar nur ihre eigene Werke aufwerfen. Das will Gott nicht haben, es ſollen nicht eigene Werke ſeyn, die wir erwählen, ſondern wir ſollen warten, was uns Gott auflegt und zuſchicket, daß wir gehen und folgen, wie er uns führet; darum darfſt du nicht ſelbſt darnach laufen." Da dieſe einſchränkende Bedingung (εἰ κ. τ. λ.) lehrt, daß das Leiden dem Gläubigen nicht abſolut nothwendig und heilſam ſey (διδασκων, ὡς οὐτε πας πιστος πειραζεται δια θλιψεων, οὐτε πας ἁμαρτωλος. Theophyl.), ſo iſt die Stelle wichtig theils zur Verhütung einer falſchen Auffaſſung von

2 Tim. III, 12., theils zur Widerlegung der falschen dogmatischen Vorstellung, als sey dem Christen trotz der Sündenvergebung noch eine Art Abbüßung und Reinigung, durch Leiden nothwendig (vgl. von den römischen Schriftstellern z. B. *Bossuet*, expos. de la doctrine, VII, und die Mystiker). Der Gläubige soll, wie der Apostel zeigte, der Seligkeit gewiß seyn, dann wird er theils beten: führe uns nicht in Versuchung (Mtth. VI, 13.), theils bereit seyn, die Prüfungen zu erdulden, die Gottes Weisheit und Liebe ihm auflegt, weil er nur in dem Falle, daß Gott sie sendet, bestimmt glauben darf und soll, sie würden ihm zum Heile gereichen.

Λυπειν bedeutet wie das alte Betrüben sowohl die Zufügung eines reellen Schadens und Leidens (so Henfler hier, vgl. o. Didymus), als die Erweckung eines seligen Schmerzgefühls, der Betrübniß. In jener Bedeutung steht C. II, 19.: λυπη, Trübsal. Hier tritt durch den Gegensatz zu ἀγαλλ., die letztere ein. Die Form des Aoristś würde ihre gewöhnliche Bedeutung haben, wenn ἀγαλλ. als Fut. genommen würde: ihr werdet euch freuen, nachdem ihr betrübt worden seyd. Aber auch nach unserer Erklärung steht der Aorist passend, indem der Apostel von Etwas redet, das schon vorgekommen ist, und dessen Wiederholung ferner zu erwarten steht, aber so, daß es zugleich als vorübergehend betrachtet wird (vgl. Matthiä gr. Gr., Ausg. II, S. 953 f.; das Perfectum würde die Trübsal als fortdauernd setzen). Wie Luther vorhin gegen die fleischlichen Asketen aller Art, spricht hier passend Calvin gegen die Mystiker: Sic habendum est, fideles non esse truncos, nec humanum sensum ita exuisse, quin dolore tangantur, quin pericula metuant, quin molesta sit paupertas, quin difficiles ac durae persequutiones. Und nun löst er den letzten scheinbaren Widerspruch in dem ἀγαλλιασθε λυπηθεντες auf: Tristitiam ergo ex malis sentiunt, sed quae ita lenitur fide, ut gaudere propterea non desinant. Ita non impedit tristitia ipsorum gaudium, sed potius locum illi cedit. Rursus gaudium, tametsi tristitiam superat, eam tamen non abolit: quia nos humanitate non spoliat. Atque hinc patet, quae sit vera patientia. Initium ejus

et quasi radix est beneficiorum Dei agnitio, praesertim dum gratuitam, qua nos dignatus est, adoptionem reputamus. — Verum (ſagte er gleich Anfangs) melius experimento norunt fideles, illos *(contrarios* affectus) *simul* consistere, quam verbis exprimi queat. Vgl. hiezu, wie zu unſerer ganzen Stelle, C. IV, 12—14. und die Parall. Jak. I, 2. 3., *Calv.* inst. l. III, c. 2., §. 17—20., *Heidegg.* corp. theol. II, p. 419 sq., Hahn, Glaubenslehre §. 109.

Non unam hic tentationem ponit, sed plures; neque unum tentationis genus, sed diversa (Calvin). Ποικ. eigentlich buntfarbig, daher (im N. T. immer) vielartig, mannigfach. — Πειρασμ., Prüfung und Verſuchung, iſt in der Bibel ein Begriff, denn Jene geſchieht nur durch Dieſe; ſ. Jak. I, 2. und 12. 13—15. (Es iſt unexegetiſch, dieſelben Worte in einem und demſelben Capitel und Zuſammenhange in zwei verſchiedenen Bedeutungen zu nehmen, wie Menken in dogmatiſcher Abſicht es thut, Anleit. z. eig. Unterricht, 2te Aufl., S. 44.) Tentare probare significat, vgl. Pſ. XXVI, 2. gr. (Druſius zu unſ. St.). Πειραζω heißt nichts Anderes, als: Jemanden prüfen durch irgend einen beſondern Verſuch. So drückt auch offenbar unſer: Verſuchen, Daſſelbe aus, ohne ſchlimme Bedeutung; man prüft, verſucht ein Werkzeug, eine Speiſe. Inſofern nun die moraliſche oder geiſtliche Prüfung eines Menſchen die Möglichkeit vorausſetzt, daß er ſie nicht beſtehe, alſo dem Böſen unterliege, iſt ſie Verſuchung im engern, theologiſchen Sinne; ſie iſt Verſuchung zum Böſen, jedoch ſo, daß das Böſe keineswegs ein nothwendiges Reſultat, oder auch nur, inſofern die Prüfung von Gott ausgeht, ein beabſichtigtes iſt. Inſofern alſo der Menſch in der Prüfung zum Sündigen verſucht, d. h. gereizt (ἐξελκομενος και δελεαζομενος), wird, geht ſie nicht von Gott aus, d. h. er zieht nicht zum Sündigen hin, und der Menſch darf ſich nicht entſchuldigen (Jak. I, 13 f.). Nichtsdeſtoweniger geſchieht dieſe Prüfung, die ihren reellen Grund in der ſündigen Luſt des Menſchen hat, nach Gottes Veranſtaltung (nicht bloß Zulaſſung), aber theils in der Abſicht, den Glauben zu bewähren, theils in der Art, daß Gott ſelbſt dabei den Gläubigen zum Gu-

ten hinzieht und ſtärkt. (Vgl. über den Nutzen dieſer Verſuchungen die Stellen der Kvv. bei *Suicer*, thesaurus s. v. πειραζειν, I. Von der Verſuchung der Gottloſen, welche eine Dahingabe iſt, zur Offenbarung ihrer Bosheit und Heuchelei, kann hier nicht geſprochen werden.) Geſchieht nun die Prüfung durch reine innerliche Mittel, ſo nennt ſie die Kirche Anfechtung. Geſchieht ſie durch äußere Mittel, ſo kann ſie eine lockende Verſuchung ſeyn (dies Wort iſt dann im Deutſchen das Gewöhnlichere), oder eine ſchwere Prüfung (wie wir uns dann vorzugsweiſe ausdrükken). Offenbar iſt ſowohl, wie das Unglück, jedes Glück, inſofern es zum Stricke werden kann, Mittel einer Prüfung (Διπλουν το εἰδος των πειρασμων· ἡ γαρ αἱ θλιψεις βασανιζουσι τας καρδιας - - -, ἡ και πολλακις αἱ εὐθηνιαι του βιου ὀντι πειρατηριου γινονται τοις πολλοις. *Basil. M.* bei *Suicer*, tom. II, p. 656.), und ſelbſt der ruhige Mittelzuſtand, den ſich der Weiſe wünſcht, ſichert nur ſo lange, als man ihn, gleich dem Weiſen, als Gottes Gabe betrachtet und benutzt (Spr. XXX, 7—9.) Indeß iſt (außer wiefern unſer ganzes Erdenleben im Glauben eine Prüfung iſt) jeder dauernde Zuſtand kein πειρασμος, ſondern es erhält, da dieſer Ausdruck einen Act bezeichnet, durch den verſucht wird, nur der Wechſel von Wohl und Wehe dieſen Namen. Ferner aber findet auch zwiſchen dem plötzlichen Glücksfall und dem hereinbrechenden Unglück ein Unterſchied ſtatt. Jener iſt an ſich Wohlthat Gottes und wird nur durch den innern Zuſtand des Menſchen gefährlich. Unglück und Leiden aber ſind an ſich ein Uebel und Folge der Sünde, eine Strafe des Menſchen, und werden nur durch den Gemüthszuſtand Deſſen, den ſie betreffen (wenn er ein Gläubiger iſt), ein Gut für ihn. Daher ſind ſie die eigentlichen, natürlichen Mittel der Verſuchung, und heißen geradezu die Verſuchung ſelbſt, πειρασμοι (improprie, ſ. *Suicer* s. h. v. II.). Während nun die heil. Schrift die Leiden der Gläubigen ſelbſt Verſuchungen nennt, haben die neuern Exegeten oft den umgekehrten Weg eingeſchlagen und kurzweg geſagt: πειρ. bedeutet Unglück, Verfolgung. Keineswegs; πειρ. heißt die Verſuchung, welche beſonders vermittelſt Leiden geſchieht, und nur daher auch Leiden, und nur inſofern, als Dies

wirklich zum Abfall vom Glauben verſuchen kann und ſoll. (Vgl. Zacharia, bibl. Theol. Thl. IV, S. 519.) Nam quod diabolus fulminat in domum Job (ſagt Calvin zu Mtth. VIII, 31.), non facit hoc lignorum vel lapidum odio; sed ut sanctus vir impatienter damnum ferendo adversus Deum fremat. — Petrus betrachtet hier, wo er von der Freude über das Heil ſprach, den irdiſchen Schmerz als Gegenſatz dazu. Derſelbe iſt aber auch zugleich Mittel, zur künftigen Herrlichkeit zu gelangen, wie Dies im folgenden Verſe auch gezeigt wird. Als Solches geradezu ins Auge gefaßt und alſo vom asketiſchen Geſichtspuncte aus betrachtet, wird der Schmerz, das Mittel zur Freude, dem Gläubigen ſelbſt auch ein Gegenſtand der Freude. So ſtellt ihn in der Parallelſtelle unſeres Verſes Jakobus vor: πασαν χαραν ἡγησασθε, ὁταν πειρασμοις περιπεσητε ποικιλοις, γινωσκοντες κ. τ. λ. (Jak. I, 2., vgl. Matth. V, 10., Geſch. V, 41., Röm. V, 3., VIII, 17. u. a.), wie auch Petrus ſelbſt in unſerm Briefe IV, 13., obwohl nicht ſo beſtimmt (III, 14. findet wieder die Entgegenſetzung ſtatt; II, 19 f. wird die Ausdauer des Glaubens im Leiden um Chriſti willen als Gnade vorgeſtellt). Hier dagegen erwähnt Petrus des Leidens erſt als empfindliches Gegenſatzes zur Freude, die dennoch ſtatt finde, und zeigt dann, daß das Leiden künftig ebenfalls in Freude ſich verwandeln werde (V. 7.), bei der Offenbarung Desjenigen, deſſen man ſich jetzt ſchon freue (V. 8.). Er hält alſo den endlichen Sieg der Glaubensfreudigkeit über ihren Gegenſatz, den Fleiſchesſchmerz, vor, während dort Jakobus ſagt, daß der Glaube jetzt ſchon den Schmerz dergeſtalt überwinde, daß er ſich nicht nur neben ihm freue, ſondern ſogar ſeiner ſich freue; ein Sieg, der aber immer noch unvollkommen iſt, daher er auch die Ausharrung anpreiſt und aufs Gebet verweiſet (Jak. I, 3 f., V, 10 f. 13.), indem die endliche, gänzliche, allein genügende Zerſtörung des Gegenſatzes, die Petrus, ſowohl ſeinem Zwecke als ſeiner perſönlichen Eigenthümlichkeit gemäß, vorzüglich ins Auge faßt, nicht durch den Gegenſatz ſelbſt, oder ein Glied Deſſelben, ſondern allein durch die wundervolle Offenbarung unſers Herrn geſchehen wird.

7. ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμότερον χρυσίου, τοῦ ἀπολλυμένου, διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου, εὑρεθῇ,]

Angabe des göttlichen Zwecks (ἵνα) der Verſuchung der Gläubigen und ihres ſeligen Reſultats bei Denen, die im Glauben bewahrt werden (V. 5.).

δοκιμιον hat nur zwei Bedeutungen, von denen die eine hier geradezu unmöglich iſt, die andere große Schwierigkeiten verurſacht. Zuerſt heißt es Prüfungsmittel; ſo ſteht es in den beiden Stellen der LXX, Spr. XXVII, 21., Pſ. XII, 7.; dort für מצרף, Schmelztiegel (nach Geſenius), wofür Spr. XVII, 3. καμινος ſteht, hier für עלילו, was wiederum irgend ein Läuterungsmittel bezeichnet. Dieſe Bedeutung paßt hier offenbar gar nicht. In einer andern iſt aber δοκ. = δοκιμασια, welches ſich im text. rec. des N. T. nicht findet. So ſagt Herodian (ζ XI, 36.): Δοκιμιον δε στρατιωτων καμινος, und Plinius (hist. nat., XXXIII, 19.): auri experimentum ignis est, wo beide Male die Bedeutung: Prüfung, zureicht, aber ſo, daß das Mittel mit eingeſchloſſen iſt. Sie kann Jak. I, 3.: γινωσκοντες, ὁτι το δοκιμιον ὑμων της πιστεως κατεργαζεται ὑπομονην, wo das Wort einzig noch vorkommt, auch, ſtatt finden. Gewöhnlich entſcheiden ſich aber die Exegeten in dieſer Stelle für die erſte Bedeutung, und erklären alſo mit Lamb. Boß (exercitt., ad h. l.): id, quo probatur et spectatur fides vestra, h. e. res adversae, afflictiones; ſo Grotius, Wolf, Hottinger, Wahl: Der Sinn iſt dann ganz derſelbe, wie im erſten Satze von Röm. V, 3 f.: ἡ θλιψις ὑπομονην κατεργαζεται, ἡ δε ὑπομονη δοκιμην, ἡ δε δοκιμη ἐλπιδα, was nur heißen kann: Trübſal (als δοκιμιον) bewirkt erſtvöllige (κατεργ.) Standhaftigkeit, Standhaftigkeit Bewährtheit, Bewährtheit Hoffnung (ſo daß δοκιμιον und δοκιμη etwas ganz Verſchiedenes bedeuten). Indeß können wir mit den ältern Exegeten δοκ. Jak. I, 3. in ſeiner andern Bedeutung faſſen: tentatio patienter susceptа (Bengel); denn das Prüfungsmittel bewirkt ja die Standhaftigkeit nur durch die Prüfung und im Begriff der Letztern iſt alſo auch der

ihrer Urſache, des Erſtern, geſetzt: exploratio fidei vestrae, nempe per illas tentationes (Grotius). Die Uebereinſtimmung mit Röm. V, 3 f. bleibt dieſelbe, indem δοκιμιον = δοκιμασια, die Prüfung, Daſſelbe iſt mit der θλιψις, und von δοκιμη, der wirklichen Bewährtheit, ſich ſo unterſcheidet, wie Urſache von Wirkung (Beza), oder wie das paſſive Geprüftwerden von der activen Bewährung, welche ihm folgt (Calvin), was Eins und Daſſelbe iſt (wie denn in δοκιμη die Bedeutungen Bewährung und Bewährtheit natürlich zuſammenfließen, vgl. Phil. II, 22.). Da nun die beiden Sätze Jakobi und Petri ſo wörtlich zuſammenſtimmen, und man überhaupt nicht ohne allen Grund eine Bekanntſchaft Petri mit dem Briefe Jakobi annimmt, ſo mußte man vor Allem unterſuchen, ob in unſerer Stelle δοκ. nicht eben ſo zu nehmen ſey, wie bei Jakobus. Da jedoch bei Dieſem gleich gut beide Bedeutungen ſtatt finden können, hingegen Petrus das Wort gewiß nicht in der einen gebraucht, alſo auch nicht darin verſtanden hat, ſo entſcheidet Dies in Betreff der Stelle Jak. I, 3. für die Erklärung: δοκιμιον = δοκιμασια. Sehen wir nun zu, wie Dieſe in unſerer Stelle paßt. Auf jeden Fall findet in Derſelben irgend eine Vergleichung zwiſchen dem δοκ. des Glaubens und dem Golde ſtatt. Hier entſteht nun eine logiſche Schwierigkeit: poscit enim ratio antitheseos ut exploratio cum exploratione, i. e. afflictiones cum igne (oder der Act der Glaubensprüfung mit dem des Goldſchmelzens), et res ipsae inter se, i. e. fides cum auro inter se, comparentur (Beza). Daher ergänzen dann mit Berufung auf Mtth. V, 20., Joh. V, 36., 1 Joh. II, 2. (vgl. Winer, Gr., Ausg. II, S. 98., f. bag. Fritzſche, in Mtth. p. 220 sq.) Beza, Grotius, Er. Schmid, Benson u. A. του δοκιμιου vor χρυσιου. Nun kann allerdings eine Prüfung gut oder ſchlecht genannt werden, je nachdem der Geprüfte ſie beſtanden hat, aber es iſt zu bezweifeln, daß geſagt werden könne, ſie werde ſo oder ſo befunden, und ob es überhaupt nicht eine wunderliche Weitſchweifigkeit wäre, zu ſagen, daß die Prüfung des Glaubens, mit der Prüfung des Goldes verglichen, köſtlicher erfunden wird, da es doch nur auf die Vergleichung des die Prüfung Beſtehenden an-

ankommt. Daher rührt die sogar von Tholuck (zu Röm. V, 4.) gebilligte Erklärung durch Gediegenheit, die „wider die Regel" ist und der Begründung ermangelt, wie schon Wolf bemerkt: Alii sic vertunt, ac si δοκιμου legatur, und Hottinger vermeidet gar die große exegetische Schwierigkeit durch eine kleine kritische Elision (des ι). Am Besten Flacius: probatio fidei pro probata fide, Hebraismus simul et Atticismus est (d. h.: Das Abstractum bisweilen für das Concretum zu setzen, ist allen Sprachen gemein); Bengel: fides vestra, quae sic probatur; und Bretschneider: fides explorata i. e. integritas fidei, — „das Bewährtseyn eures Glaubens, anstatt, euer Glaube als ein bewährter, gerade wie δοκιμη Phil. II, 22. zu nehmen ist" (Hensler); das Rechtschaffene (Probehaltige) eures Glaubens, könnte man sagen (vgl. Luther). Nach dieser Auffassung wird dem δοκ. nicht eine neue Bedeutung gegeben, sondern angenommen, der Begriff: Prüfung, sey auf den Gegenstand der Prüfung bezogen, und das Wort hierauf auf den Gegenstand, den Glauben selbst, insofern er die Prüfung bestanden habe, übergetragen worden. Es ist = Bewährung mit Rücksicht auf den Inhalt, das sich Bewährende, und ihre Wirkung auf Denselben (die Bewährtheit), wie es Jak. I, 3. mit Rücksicht auf die Ursache, das Prüfungsmittel, steht. Und so ist denn einerseits die harte Ellipse und Construction vermieden, und andererseits erscheint der Gegensatz völlig logisch, wie Dies sogar im Worte etwas hervortritt. Der Glaube, der sich in der Prüfung befindet und sie besteht, oder wörtlicher, die Prüfung, die der Glaube besteht, und das Gold, das auch geprüft wird, werden verglichen:

το δοκιμιον της πιστεως und το χρυσιον - δοκιμαζομενον.

Nach dieser Verbalerklärung ist noch die reale zweifelhaft. Schon Calvin erwähnt es und entscheidet richtig: Incertum est, quousque extendat verbum δοκιμαζεσθαι et nomen δοκιμιον. Siquidem bifariam probatur aurum igni. Primo quum repurgatur a scoria: deinde quum de ejus probitate faciendum est judicium. Uterque probandi modus fidei optime congruit. Nam quum multae incredulitatis faeces in nobis resideant, dum variis afflictionibus quasi excoquimur

in fornace Dei, purgantur fidei nostrae scoriae, ut pura et nitida sit coram Deo. Simul experimentum ejus capitur, verane an ficta sit. Utramque speciem libenter amplector. Es ist die reale und ideelle Bewährung des Glaubens hier zusammengefaßt, wie sie denn auch der Sache nach Eins sind. Fides cruce tum probatior fit, tum et illustrior (Flacius). Gott hat nicht nöthig, den wirklich schon gereinigten Glauben noch einmal zu prüfen; wenn er ihn prüft, so geschieht es, um ihn factisch zu reinigen und bewähren, worauf er ihn dann auch als bewährt erkennt. Abzuweisen ist dagegen die an sich richtige Bemerkung Anderer, daß durch Trübsale auch der heimliche Unglaube Mancher offenbar werde. Es ist hier von Solchen die Rede, deren Glaube durch die Prüfung offenbar wird, und zugleich von den noch anhängenden Schlacken gereinigt. Dieses Sachverständniß bestätigt nun auch wieder unsere Auffassung des Wortes δοκιμιον. Nicht der ganze Glaube, wie er in den Individuen existirt, wird herrlich erfunden werden, sondern nur der Kern des wahren Glaubens, der die Prüfung besteht. Manches μολυσμα του πνευματος (2 Kor. VII, 1., s. o. S. 79.), die Wirkung der ἁμαρτια ευπεριστατος (Hebr. XII, 1.), wird wegfallen und was übrig bleibt, ist eben nur das δοκιμιον της πιστεως. Nam ut suus argento honor non ante habetur, quam purgatum fuerit: ita fidem nostram honorifice habendam esse et coronandam apud Deum significat, ubi rite examinata fuerit (Calvin). „Daß der Glaube lauter und rein bleibe (objectiv betrachtet; subjectiv: daß er lauter und rein werde), wie das Wort rein ist, daß man allein an das Wort hange und auf kein ander Ding traue; denn wir bedürfen solches Fegens und Kreuzes täglich von des alten, groben Adams wegen" (Luther).

Πολυτιμοτερον, statt der lect. rec. πολυ τιμιωτερον, empfiehlt sich als die schwierigere, aber doch noch passendere Lesart. Der Glaube nämlich ist an und für sich schon πολυτιμος, wie das Gold es ist (von Perlen und Salben steht das Wort Mtth. XIII, 46., Joh. XII, 3.). Aber durch das Feuer der Trübsal bewährt, wird er noch kostbarer als das lautere Gold erfunden. (So der Syr.; Griesb., Vater, Knapp, Lachmann.)

Daß vor χρυσιου keine Ellipse anzunehmen sey, wurde schon gezeigt. Χρ. ist hier nicht unbestimmt allgemein, nicht: Gold, welches etwa ꝛc.; sondern wegen des Artikels vor ἀπ. bestimmt allgemein: das Gold, alles Gold (nämlich das von Menschen gebraucht wird). του ἀπολλ., quod aliquando periturum est (Grotius); aurum, cum mundo, perit, v. 18., nec tum juvabit quemquam. Idem participium Jo. VI, 27. (Bengel). Derselbe energische Gebrauch des Partic. Präs. für Futur findet eben so statt 2 Pet. III, 11., wo der Gedanke offenbar derselbe ist, wie V. 10. und 12. (vgl. Winer Gr. S. 291.). δε erklärt Bengel sed: fides cum auro comparatur, non ut illud perit, sed ut per ignem probatur. So richtig Dies ist, so wenig konnte Petrus deswegen δε setzen, weil er ein so dummes Mißverständniß weder befürchten noch vermeiden durfte, wie Bengel voraussetzen muß. Ganz richtig dagegen Vatable (auch Calov): aurum, quod perit et *tamen*, welche Auslegung er gewiß Calvin verdankt, der sie herrlich durchführt: Argumentum est a minori ad majus: nam si aurum, quod metallum est corruptibile, tanti ducimus, ut velimus igne probari, quod suum apud nos pretium obtineat: quid mirum si Deus in fide eandem exigat probationem, quum tanta sit apud eum fidei excellentia? Gerade umgekehrt und verkehrt nimmt es Benson. Gegen Morus aber, der Calvin ausgeschrieben zu haben scheint, sagt Hottinger: quae mihi argutius quam verius dicta videntur. Um das δε aber doch auch zu erklären, will er (wie Benson) den Apostel so verstehen, ut si scripsisset: δια πυρος δοκ., ἀπολλυμενου δε, und meint, er habe ja nur die kleine Partikel δε versetzt und dergleichen mehr. δοκιμαζ., vgl. oben über δοκιμιον. Viele Vergleichungen der Feuerprobe des Goldes mit der Prüfung der Menschen in Trübsal aus Profanscribenten s. bei Flacius, Wetstein, Raphelius Ann. ex Polyb. et Arr., Wolf, Pott. In der Schrift vgl. Ps. LXVI, 10., Spr. XVII, 3., Jer. IX, 7., Mal. III, 2 f. (Weish. III, 5. 6., Sir. II, 5., XXVII, 6.); Gott prüft die Gläubigen durch Trübsal und findet sie probehaltig, denn ihr Glaube beruht auf dem Worte Gottes, das

in ihnen die Prüfungen besteht, und daher auch dem Golde, dem genau erprobten Golde (Ps. XIX, 11., CXIX, 127.), dem siebenmal durchläuterten Silber (Ps. XII, 7.) verglichen wird. Vgl. Off. III, 18.

Εὑρισκομαι, sich offenbaren als so oder so beschaffen, in einer bestimmten Qualität erkannt werden, wie 2 Pet. III, 14., nicht schlechtweg = seyn (Winer, Gr. 496., Fritzsche in Mtth. p. 38 sq., vgl. *Thucyd.* l. III, c. 47. und die Bedeutung des Activums Röm. VII, 21. u. a.), synon. mit φαινομαι und ἐξεταζομαι bei den Class. Hier geht es offenbar auf το δοκιμιον, aber es ist zweifelhaft, ob πολυτιμ. oder εἰς ἐπαινον κ. τ. λ. als Prädicat mit ihm zu verbinden sey. Im letztern Falle wäre dann πολυτ. als Apposition zu betrachten. Doch geht das Erstere nach dem Sprachgebrauche ganz leicht an (Mtth. I, 18., Lk. XVII, 18., 2 Kor. V, 3.), dagegen es gewiß scheint, daß sonst nirgends, wenigstens nicht im N. T., εὑρισκομαι εἰς gesagt ist (wie auch die Stelle aus Polyb. bei Raphel., Wolf und Pott Nichts beweist). Die einzige Stelle, nämlich welche hiefür angeführt wird, ist Röm. VII, 10. In dieser bezieht sich aber εἰς ζωην unleugbar auf ἐντολη, und wird eben so unleugbar durch αὑτη das erste ἐντολη repräsentirt, so daß αὑτη εἰς θανατον ganz Dasselbe ist, wie wenn stände: ἐντολη εἰς θανατον, nur mit der genauern Bestimmung, daß diese ἐντ. εἰς θ. keine andere sey, als jene εἰς ζωην. Der Vers lautet möglichst wörtlich: „Und es wurde mir (in Bezug auf mich, den Sünder) erfunden das Gesetz zum Leben, dieses selbst ein Gesetz zum Tode." Es ist also auch hier εἰς nicht mit εὑρισκ. construirt. Die andere Construction wird also auch in unserer Stelle dem Sprachgebrauche angemessener seyn, und wir nehmen demnach das voranstehende πολυτ. als Prädicat, indem diese Versetzung nicht größer ist, als manche andere (z. B. V. 1. 2.), und überdies nicht ohne Grund. Stände nämlich die Phrase in der einfach logischen Construction, so folgte auf χρυσ., του ἀπ. — δοκιμιας. der Zusatz: εἰς ἐπαινον κ. τ. λ., dessen Beziehung, wenigstens für so lange, als man ihn nicht ganz gelesen hat, zweifelhaft würde, indem er dann der äußerlichen Construc-

tion nach noch leichter auf die Bewährung des Goldes als auf die des Glaubens zu beziehen wäre. Ein innerer Grund aber für die gebilligte Construction liegt darin, daß durch sie der Gedanke, der auf jeden Fall im Satze liegt, das Lob des bewährten Glaubens, einfach ins Licht gestellt wird, da sonst durch die zwischeneingeschobene Vergleichung das rhetorisch Stärkste vorweggenommen, und der Satz zuletzt matt würde. Ganz verwerflich dagegen ist Hensler's Uebersetzung, der πολυτιμ. κ. τ. λ. als Parentheſe nimmt, zugleich aber εἰς κ. τ. λ. nicht mit εὑρισκ. verbindet und Dies absolut setzt: sich zeige (manifestire).

εἰς ἔπαινον καὶ τιμὴν καὶ δόξαν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ·]

Εἰς κ. τ. λ: betrachten wir also als Zusatz zu dem ganzen Satze (wie sich solche Anhänge mit εἰς oft finden): damit diese vielfältigen Prüfungen, durch die euer Glaube bewährt wird, zu Lob gereiche u. s. w. nämlich euch (das Hauptsubject der Periode), denn Petrus spricht: de ipsorum electorum laude et honore et gloria, quibus nimirum synomymis voluit Petrus obtegere tentationum dedecus et ignominiam (Beza), vgl. Röm. II, 7. Indeß ist die letztere Bemerkung Beza's, mit dem Grotius übereinstimmt, unzureichend, und in der Behandlung solcher bibl. Synonymen wurde überhaupt noch Wenig oder Nichts geleistet. Warum Petrus mehrere Synonymen gebrauchte, ist nämlich richtig erklärt, aber warum gerade diese und in dieser Ordnung? Inhaltslose Rhetorik erlaubt sich der Christ nicht, am wenigsten der Apostel. Wie wenig aber die Bedeutung dieser drei Begriffe festgestellt sey, mag folgende Vergleichung der verschiedenen Erklärungen zeigen, wobei wir dieselbe Wortstellung, wie die andern Ausleger, beibehalten (Lachmann hat τιμην zuletzt):

ἔπαινος	laus,	verbis	*Bengel.*	honor	*Grotius.*	laus	*Erasm.*
τιμη	honor,	rebus		laus		gloria	
δοξα	gloria,	judicio		gloria		honor	

Was zuerst ἔπαινος betrifft, so geht aus C. II, 14., Röm. XIII, 3. hervor, daß es das richterliche Lob bezeichnen kann, im

Gegenſatz zur Beſtrafung, alſo auch inſofern als es Belohnung zuerkennt und nach ſich zieht; τιμη iſt nach C. II, 7. die Ehre, die Jemanden nicht nur zuerkannt, ſondern vielmehr thätlich bewieſen wird, und δοξα kann hiernach nur von dem wirklichen, nicht bloß in Ehrenbezeigungen und perſönlichem Anſehn beſtehenden Glanze, von der Herrlichkeit, mit der man umgeben, in deren ſachlichem Beſitze man iſt, verſtanden werden. Dieſe Aufeinanderfolge (eine andere, als die Bengelſche) entſpricht ſo ſehr der Natur der Sache, als der redneriſchen Steigerung und der anderweitigen Bedeutung der Worte. Denn daß ἐπαινος im N. T. zunächſt und weſentlich Lob, Belobung, Lobſpruch bedeute, kann nicht bezweifelt werden (vgl. die Stellen bei Wahl, und über den Inhalt des Lobes ſelbſt Mtth. XXV, beſ. 34.). Τιμη heißt die Ehre, Ehrenbezeigung, Preis; daher σκευος εἰς τιμην (σκευος εἰς ἐπαινον, εἰς δοξαν wird man nirgends finden, was ſchon hinreicht, auf den Unterſchied dieſer Synonymen aufmerkſam zu machen). Off. IV, 9. ſteht es zwiſchen δοξα und εὐχαριστια, Beide verbindend, vom Objectiven zum Subjectiven hinüberleitend (es wird in dieſer Stelle bloß erzählt), denn es iſt weniger ſtark, als δοξα (1 Tim. I, 17.) oder κρατος (1 Tim. VI, 16., Off. V, 13.), die Reelleres bezeichnen. Von der Ehre wird das Lob vorausgeſetzt und daher auch eingeſchloſſen („Sie iſt eine Wirkung von dem ἐπαινος", Henſler); und eben ſo zieht ſie nicht nur einzelne Geſchenke und Ehrengaben nach ſich, ſo daß daher τιμη ſchon Reelleres bezeichnet als ἐπαινος (*Aristot.* Rhet. l. I, c. 5., cf. *Fischer* proluss. de vitiis lexicc. N. T. p. 291 sqq.), ſondern, in erhöhtem Maße, auch die δοξα, und ſo iſt dann auch ſie wieder in der Herrlichkeit mitbegriffen, und bildet mit dem κρατος die zwei Momente Derſelben, welche Off. IV, 11. mit beſonderm Nachdrucke nach ihr angegeben werden, wie Hebr. II, 7. (wo die Macht durch κατεστησας αὐτον ἐπι κ. τ. λ. ausgedrückt wird). Δοξα von δοκεω = meinen und ſcheinen (welche beide Daſſelbe ſind nach verſchiedener Betrachtungsweiſe, denn was man zu ſeyn ſcheint, meint man zu ſeyn, und was man bloß meint, iſt der bloße Schein), die gute Meinung, die man genießt, der ſchöne Schein,

mit dem man umgeben ist, also auch die Gewalt, der Reichthum, das äußerliche Vergnügen, die mit dazu gehören. Dies ist Das, was allgemein für die wirkliche δόξα gehalten wird, die δοξα ἀνθρωπου, deren die Gläubigen hienieden entbehren müßen (C. I, 24.). Aus ihr ergiebt sich aber auch der Begriff der himmlischen Herrlichkeit, welche beide daher die Kirchenlehrer so oft gegen einander halten (s. *Suicer.* s. v. II, 1. 2.): Των ἁγιων το πολιτευμα ἐχοντων ἐν οὐρανοις και θησαυριζοντων ἑαυτοις ἐν τοις αἰωνιοις θησαυροις τα ἀγαθα, ἡ δοξα ἐν-εστιν ἐν τοις οὐρανοις (*Basil.* in ps. VII.); und die Paulus noch stärker sich entgegensetzt als φθορα (ματαιοτης) und wirkliche δοξα (Röm. VIII, 21.). Es ist Dies die Herrlichkeit Christi, des Weltbeherrschers, an der sie Theil nehmen werden. Denn schon vor der Welt Schöpfung hatte er bei seinem Vater die δοξα (Joh. XVII, 5.), die demnach die eigenthümliche, nicht von den Creaturen (gleich dem ἐπαινος und der τιμη) abhängige Majestät (כבוד) Gottes ist (daher Hebr. I, 3. und bei den Kvv. Bezeichnung der Gottheit selbst; namentlich der Gottheit Christi und des heil. Geistes, s. *Suicer* s. h. v.), von der Christus auch will, daß die Seinigen sie sehen sollen (Joh. XVII, 24., vgl. XI, 40.), und deren er sie selbst sogar theilhaft macht (V. 22.). Darum heißt er, der über die Herrlichkeit disponirt, wie Gott der Vater ὁ πατηρ της δοξης (Eph. I, 17.) heißt und auch er selbst als Gott in der Erscheinung vor seiner Menschwerdung ὁ θεος της δοξης (Gesch. VII, 2.), so als Gottmensch ferner ὁ κυριος της δοξης (1 Kor. II, 8., vgl. die ganze Stelle), und sein Geist Πνευμα της δοξης (unten C. IV, 14.). — Der Vorzug dieser künftigen Herrlichkeit (vgl. Röm. VIII, 18., unten C. V, 1. 10., *Knapp*, scripta p. 274 sq.), vor dem Lobe und der Ehre, die ihnen zu Theil wird, braucht nicht mehr auseinandergesetzt zu werden. Sie sind dazu berufen, selbst ein Lob der Herrlichkeit Gottes und der Herrlichkeit seiner Gnade insbesondere zu seyn (εἰς ἐπαινον της δοξης αὐτου, εἰς ἐπ. δοξης της χαριτος αὐτου, Eph. I, 14. und 12., 6., wo der Unterschied von ἐπ. und δοξα in die Augen springt); diesen Beruf erfüllen kann man aber nur, nachdem man selbst schon von Gott gelobt wurde,

und indem man seiner Herrlichkeit, der Herrlichkeit seiner Gnade, theilhaft wird.

ἐν ἀποκαλυψει Ἰ. Χριστου. (vgl. Lk. XVII, 30.) Zur Zeit der Wiedererscheinung, der neuen Offenbarung des jetzt uns wieder verborgenen Christus (vgl. V. 5. 13. und die Anmerkungen dazu), welche eine ἀποκαλυψις της δοξης αὐτου (C. IV, 13.) und zwar zu unserm Besten ist, daher auch, wie Dies die Schrift ausdrücklich nennt: δοξα μελλουσα ἀποκαλυφθηναι εἰς ἡμας (Röm. VIII, 18. cf. 21., unten C. V, 1.), indem mit der Offenbarung Jesu zugleich die ἀποκαλυψις των υἱων του Θεου (Röm. VIII, 19.), welche gleich ihm noch verborgen sind (vgl. oben zu V. 5.), stattfindet, nämlich vermittelst der ἀποκαλυψις καὶ δικαιοκρισια του Θεου (Röm. II, 5., denn auch Gott ist, wie jede Weltgeschichte lehren kann, jetzt, da er sein gerechtes Gericht noch zurückhält, großentheils ein verborgener und nur im Wort und im Glauben offenbarer Gott). Erst dann werden die Erwählten als Solche völlig offenbar werden, die noch als θλιβομενοι auf ihre ἀνεσις durch die ἀποκαλυψις ihres Herrn warten (1 Kor. I, 7., 2 Thess. I, 7.); operta enim adhuc est illa Christi majestas, suos electos ad patientiam erudientis et judicium adversus hostes differentis (Beza). Dies sind alle Stellen, in denen ἀποκαλυψις in dieser Beziehung sich vorfindet, wie anderwärts die gleichbedeutenden ἐπιφανεια, φανερωσις (vgl. Pelt zu 2 Thess. I, 7. die auch die Kvv. als mit ἀποκ. gleichbedeutend von der Zukunft des Herrn gebrauchen, *Suicer*, s. h. v. I.).

8. ὃν οὐκ εἰδότες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι, μὴ ὁρῶντες, πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ,]

Der Apostel kehrt hiemit nach dem Zwischensatze über die der Endbewährung folgende Herrlichkeit zu dem gegenwärtigen Zustand der Gläubigen zurück, der der Hauptgegenstand dieses Satzes (von V. 6. an), wie des Briefes überhaupt, ist. Ich danke Gott, sagte er, für eure Errettung und Bestimmung zur ewigen Seligkeit, in deren Bewußtseyn ihr euch jetzt schon freut,

ungeachtet der Vorbereitungsleiden; ihr euch freut, wiederholt er jetzt, mit Liebe und Vertrauen zum Heilande, als schon von ihm gekrönt mit der Seligkeit — einer Seligkeit, die dann (im Contrast zu den gleichzeitigen Leiden) ferner in ihrer Vortrefflichkeit dargestellt wird (V. 10—12.), weil das Bewußtseyn Derselben zur heiligen Ausdauer in der Prüfung erst recht verbindlich und kräftig zugleich macht (V. 13 ff.). Die Freude der Christen ist mit der Liebe zu Jesu verbunden; ihr Grund aber ist der Glaube; sie ist also nicht selbstisch, d. h. weder selbstsüchtig noch selbstgemacht; diese Beschreibung Derselben wird hier sehr passend der Beschreibung ihrer Herrlichkeit vorausgeschickt, damit Jedes sich selbst erkenne.

Die Liebe zu Christo beruht nicht auf äußerlicher Bekanntschaft: οὐκ εἰδοτες. Beza zog die Lesart ἰδοντες vor, die auch Lachmann aufnahm und deren Sinn die *Vulg.*, die Syrische, Aethiop., Arab. und Altengl. Uebersetzung wiedergeben, weil damit bestimmt gesagt ist: den ihr nicht (nie) gesehen habt. Wir bedürfen aber ihrer gerade nicht. Der ursprüngliche Sinn des Worts ist sehen, und es findet nicht sowohl bisweilen eine Verwechselung der Ausdrücke des sinnlichen und geistigen Sehens bei den Schriftstellern statt (wie Matthiä meint, Gr. §. 231. Anm.), als es vielmehr in der Natur der Sprache überhaupt liegt, da jedes Wort ursprünglich eine sinnliche Bedeutung hat und dann nur auf das Geistige übertragen wurde, bis man endlich in seinem Gebrauche vergaß, daß er metaphorisch ist (worauf mit Kraft hingewiesen zu haben, ein unsterbliches Verdienst Hamanns ist). So heißt οἰδα ursprünglich auch: ich habe gesehen, und daher: ich kenne, weiß, verstehe, und in den Worten: den ihr nicht kennet, liegt also von selbst: den ihr nicht gesehen habt; denn diese Beziehung auf die Vergangenheit wird durch das folgende, im Gegensatz stehende ἀρτι nothwendig. (Daß von einem äußerlichen Kennen die Rede, versteht sich von selbst.) Die alten Uebersetzungen beweisen also Nichts für die andere Lesart; erklärt doch auch Theophyl.: οὐκ εἰδοτες αὐτον σαρκος ὀφθαλμοις ἐκ μονης ἀκοης ἀγαπατε. Es liegt aber auch darin, daß, selbst wenn der Eine oder Andere Jesum früher

gesehen hätte, er ihn doch jetzt nicht mehr so kennte, wie früher; εἰ δε και ἐγνωκαμεν κατα σαρκα Χριστον, ἀλλα νυν οὐκετι γινωσκομεν sc. κατα σαρκα (2 Kor. V, 16.). Nichtsdestoweniger wird er von den Gläubigen geliebt. Bei Menschen ist es zwar ganz wahr, was Grotius bemerkt: multum est amare quem de facie non noveris, die geistliche Liebe zu Christo aber verschmäht diese Bekanntschaft. Εἰς ist abhängig von πιστευοντες (vgl. darüber zu V. 21.), und ἀρτι μη ὁρωντες ist obiter insertum (Grot.); jedoch so, daß εἰς ὁν zugleich darauf bezogen wird, was um so weniger hart ist, da ausnahmsweise auch ὁραω mit εἰς construirt werden kann (Joh. XIX, 37.). ἀγαλλιασθε ist auch hier nach dem oben Gesagten (s. zu V. 6.) nicht futurisch zu nehmen (so scheint Augustin in Jo. 86. die Stelle zu verstehen, aber auch vielleicht nur anzuwenden), wie Stolz und Hensler thun, aber Beide sehr inconsequent. — ἀρτι bezieht sich demnach auf das Nichtgesehnhaben (s. o.), schließt aber zugleich ein, daß auch das Nichtsehn nur von der Gegenwart zu verstehen sey, indem die Gläubigen dereinst Christum sehen werden. (Dieser Gegensatz zur Zukunft muß natürlich von Denjenigen hervorgehoben werden, die ἀγαλλ. von ihr verstehen.) Ἀγαλλ. bildet hier mit πιστευοντ. zusammen einen Begriff, der mit ἀγαπ. parallel ist (credendo gaudetis; Grotius):

ohne ihn zu kennen (gesehen zu haben) liebt ihr ihn;
ohne ihn auch jetzt zu schauen, freut ihr euch seiner gläubig.

Nicht kennen und doch lieben bildet einen Gegensatz, und eben so nicht schauen, aber doch gläubig sich freuen. μη drückt dabei (verstärkend) die subjective Empfindung des Mangels aus, während οὐκ nur objectiv, historisch verneint. Ferner wird im zweiten Gliede der Gegensatz durch ein besonderes Verbum als subjectiver Zustand (πιστ. statt des ὁρωντ.) ausgedrückt, und durch δε bezeichnet, welches aber zugleich insinuirt, daß das Glauben einstweilen das Schauen ersetzt und zur Begründung der Freude hinreicht. — Dem Sinne nach führt aus Xenophon (Cyrop. init.) Raphelius eine menschlich passende Parallele an: Κυρῳ γουν ἰσμεν ἐθελησαντες πειθεσθαι τους μεν ἀπεχοντας παμ-

πολλῶν ἡμερῶν ὁδον, τους δε και μηνων, τους δε οὐδ' ἑωρακοτας πωποτε αὐτον, τους δε και εὐ εἰδοτας, ὁτι οὐδ' ἀν ἰδοιεν.

χαρᾳ ἀνεκλαλ. — die sich nicht ausreden läßt. Diese Freude ist kein ἀῤῥητον, man kann wohl darüber sprechen und sie aussprechen; aber sie ganz aussprechen kann man nicht, sie ist gaudium inenarrabile. Auch des Apostels zärtliche Liebe zum Herrn und große Freude auf seinen Tag giebt sich in diesen starken Worten zu erkennen. Qui hac laetitia, sagt Calvin, non efferuntur supra caelos, ut solo Christo contenti mundum despiciant, frustra jactant se habere fidem. — δεδοξ. die auch jetzt schon mit Herrlichkeit umgossen ist, gaudio glorioso (H. Stephanus). Vgl. 2 Kor. III, 10. Ein Zustand heißt glücklich, wenn er Den, der darin ist, glücklich macht, indem hier Zustand concret gefaßt wird, nicht mit Abstraction von der Person. So ist die Freude verherrlicht, wenn Gott die Person, welche sie hat, deswegen mit Herrlichkeit krönt (δεδοξασμενα steht Ps. LXXXVII, 3. für נכבדות Herrlichkeiten, Herrliches). Diese Herrlichkeit ist dreifach, zuerst in der Gegenwart, in sich: die Gläubigen sind pleni gloriae apud Deum (Erasmus) = glorificatum est hoc gaudium in se; *et* glorificatum per testes, die Propheten, V. 10. (Bengel). Endlich erinnert das Wort an die zukünftige Herrlichkeit (Benson).

9. κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως ὑμῶν, σωτηρίαν ψυχῶν.]

Die Exegeten, welche ἀγαλλ. als Futurum faßten, nehmen auch κομιζ. ohne Schwierigkeit so. Aber auch von den Andern sähen Manche hier gern das Futurum. So Grotius, Calov, Wolf, Hottinger; Jener mit der Bemerkung: sed praesenti tempore uti maluit ob rei certitudinem. Aehnlich Calvin: quum dicit *reportantes*, dubitationem illis eximit, quo alacrius contendant, dum certi sunt de salute obtinenda. Interea tamen hunc *finem* esse fidei dicit, ne anxii sint, quod adhuc differtur. Streng und aus tieferm Grunde bleiben beim Präsens Flacius: apprehendit enim fides promissum Christum cum omnibus suis bonis beneficiisque; habemus

igitur *hic* salutem jure et quasi (?) potentia tenuiumque primitiarum perceptione; Bengel und Bullinger: Jam ut fide nil verius, certius et praestantius est, ita fine ejus nil certius, verius *praesentiusque*. Eben ſo ſtreitig, iſt die Wahl der Bedeutung von τελος = אחרית, quod declarat et finem et mercedem, eo quod merces sit operis finis; wie Beza richtig angiebt, der dann gegen die *Vulg.* und Erasm. die Bedeutung: Lohn, vorzieht, wegen der Conſtruction mit κομιζ. Eben ſo überſetzt ſchon der Syrer, dann Piscator und Grotius mit Berufung auf das hebr. אַחֲרִית, das Letzte, = ἀνταποδοσις, Pſ. XIX, 12. Dagegen erklärt ſich Calov heftig, als gegen eine papiſtiſche Auslegung, da doch Bellarmin ſelbſt geſtehe: Non est idem finis et merces. Nam finis relationem habet ad media sive sint merita, sive non sint; merces relationem habet ad sola merita. Doch ſcheint Calov ſich nur gegen das unbedingte Geltendmachen dieſer Bedeutung von τελος zu verwahren, quum proprie finem significet nec nisi metaphorice mercedem, indem er auch zugeſteht, es gebe wirklich einen Lohn der Gläubigen, merces gratiae vel improprie ita dicta (Matth. V, 46., Pſ. CXXVII, 3 hebr.). So entfernt ſchon Calvin dieſe dogmatiſche Bedenklichkeit: Posset etiam pro *fine* legi *merces*, sed eodem sensu. Colligimus enim ex apostoli verbis, non aliter nos quam fide consequi salutem. Scimus autem fidem sola gratuitae adoptionis promissione niti. Noch findet aber Gataker, und nach ihm Wolf, dieſe Ausdrucksweiſe nicht bibliſch, dagegen heiße Röm. VI, 21 f. das Ende des Sündendienſtes der Tod, und das Ende der Befreiung von ihr das ewige Leben. Beide Auslegungen laſſen ſich, wie ſchon Beza andeutet, leicht vereinigen: Die Seligkeit iſt das Endziel des Glaubens (die causa finalis, was Kypke ganz grundlos beſtreitet; quod fides illuc tendit, quod eam, qui ad finem perseverat, adsequitur, Wolf) und ſomit der Lohn, der am Ende gegeben wird, und zwar erſt am Ende abſolut, indem erſt dann das Mittel, ihn zu erreichen, zu Ende iſt. So ſteht τελος auch anderswo in unſerm Briefe nicht nur vom Ende ſchlechthin (C. IV, 7.), ſondern auch mit unverkennbarer Beziehung auf Lohn (Strafe)

C. IV, 17., weil das Ende eines Jeden durch das Gericht Gottes bestimmt wird, vgl. Phil. III, 19., Hebr. VI, 8. An Hebraismus ist dabei nicht zu denken. Ex usu nempe auctorum τελος notat id, quod rem aliquam consequitur, adeoque modo mercedem ac lucrum, modo poenam atque damnum involvit. *Plutarchus* in Romulo, p. 36., animam hominis pii asserit το καλλιστον και μακαριωτατον τελος απολαμβανειν (nicht: Ende nehmen, sondern: Ziel erreichen, Lohn bekommen), si post mortem in Deorum numerum referatur. Idem *de gloria Athen.*, p. 349., de lauto tragoedorum victu dicit: τοιαυτα γαρ τα ποιητικης τελη (Kypke). Andere hierher gezogene Stellen beweisen mehr für die damit zusammenhängende Bedeutung: der Ausgang, welche wir hier (gegen Hottinger) unpassend finden müßen. Der Begriff des angestrebten Endes, als des Lohnes, entspricht allen Forderungen. So beruft sich Wolf mit Recht auf Cicero, De fin. l. I, 12.: id est summum bonum, vel ultimum, vel extremum, quod Graeci τελος nominant, quod ipsum nullam ad aliam rem, ad id autem res referuntur omnes; cf. Acad. quaest. l. I, 5., denn wenn wir auch die philosophischen Bestimmungen hierin fallen lassen, so bleibt für den gewöhnlichen Sprachgebrauch immer noch die angegebene Bedeutung. Dagegen verkennt Wolf in Derselben zu sehr den Gedanken des Lohns, der das Ende selbst ist; so in der Stelle Pindars, Olymp. *i.* v. 81. 82.: Δορυκλος δε τελος Πυγμιας φερε, „trug das Ende, d. i. eben den Lohn, des Kampfes davon." Nur so, wenn im Begriff Ende zugleich der des Lohns gefunden wird, läßt sich die Construction mit φερειν oder κομιζεσθαι erklären, aber nicht, wie Beza ganz richtig bemerkte, wenn man schlechtweg Ausgang übersetzt. So steht κομιζεσθαι unten C. V, 4., 2 Brief II, 13., 2 Kor. V, 10., Eph. VI, 8., Kol. III, 25., Hebr. X, 36., XI, 39. für: (als Lohn) davontragen, und zwar in den beiden letzten Stellen auch mit einem Worte construirt, das nicht selbst Lohn heißt, aber diesen Begriff in sich schließt: επαγγελιαν (das Verheißene = der verheißene Lohn); vgl. die Stellen aus Profanscribenten bei Wolf, Alberti (observv. ad h. l.) und Wahl (unter κομ.),

und ähnliche Redensarten, wie φερειν κερδος, *Sophocl.* Antig. 310., ὀνειδη, Electr. 1069.

σωτ. ψυχ., Angabe Dessen, was das τελος des Glaubens sey, also nicht bloß das natürliche Ende, der Ausgang, sondern das Ende, das ein Anderes ist, als der Glaube selbst, der Enderfolg (s. o.). Es ist Dies allerdings, wie Calov bemerkt, die consummata salus, quia τελος, finis fidei dicitur. Aber diese vollkommene σωτηρια wird nichtsdestoweniger als gegenwärtig dargestellt. Daher wollte Schellhorn (Bibl. Bremensis cl. IV, p. 783 sqq.), und auch Palairet, darunter Christum selbst, den αἰτιος σωτηριας αἰωνιου (Hebr. V, 9.), das σωτηριον θεου (Luk. II, 30.), den ἀρχηγος της σωτηριας (Hebr. II, 10., vgl. XII, 2.: της πιστεως - τελειωτης) darunter verstehen. Dies erlaubt aber der Zusammenhang so wenig, als der abstracte Ausdruck: σωτηρια (Gesch. XIII, 47. steht er nicht für σωτηρ, wie Wahl meint, und Joh. IV, 22. absichtlich, als nicht so bestimmt: das Heil, inclusive der Heiland, als Dessen Urheber und Mittelpunct), und das κομιζεσθαι (vgl. Wolf). Keineswegs aber können wir auf der andern Seite an das künftige Heil als künftiges denken, weil wir Alles im Präsens nehmen müßen, da im Folgenden dies Heil auch als jetzt gegenwärtig geschildert wird (im Gegensatze zu den Propheten, die es nicht gegenwärtig hatten, οὐκ ἐκομισαντο την ἐπαγγελιαν, Hebr. XI, 39.), und eben so schon im Vorhergehenden, gerade da, wo seine Offenbarung als künftig dargestellt wird (V. 5.). Wir müßen also das Heil denken, als Etwas, was dem Gläubigen gegenwärtig ist, im Glauben ihm übergeben, aber seiner Erscheinung nach künftig und in dieser künftigen Erscheinung auch das Ende des Glaubens. So trägt der Gläubige jetzt schon denjenigen Lohn davon, der das Ende des Glaubens seyn wird. Die Lehre von der absoluten Rechtfertigung durch den Glauben ist hier aufs Bestimmteste enthalten. Im Glauben ist das künftige Heil schon als sein Lohn gegenwärtig; es braucht bloß noch der Erscheinung nach einzutreten, um den Glauben zu Ende zu führen. Dieses Heil aber, das der Glaube besitzt, ist ihm nur in Christo gegeben (1 Joh. V, 11., cf. *Knapp* scripta, p. 176.), und so

kommt dem Schellhorn der Wahrheit am Nächsten mit der andern Muthmaßung, per σωτ. ψ. intelligi posse benedictum redemtionis opus, quo salus nostra nobis restituta sit, quodque jam perfectum et consummatum esse N. Ti. fideles gaudere poterant; nur daß nicht die Erlösung, welche das Heil vollbrachte, darunter zu verstehen ist, sondern das Heil selbst, welches und insofern es durch die Erlösung ein perfectum et consummatum ist, da Alle, die überhaupt jemals werden geheiligt werden und gerettet, bereits durch das Opfer Christi völlig und auf ewig gerettet sind (Hebr. X, 14.). Diese Beziehung des Heils auf seinen Grund, das Leiden und die Herrlichkeit Christi, in dem es vollkommen und schon gegenwärtig ist, tritt im Folgenden aufs Unzweideutigste hervor, wenn die Forschungen der Propheten über „dieses Heil" bezeichnet werden als Forschungen „über die Zeit der Leiden Christi und der ihnen folgenden Herrlichkeit." — Σωτηρια rechnet de Wette (Einl. §. 172., S. 316.) unter die eigenthümlich pauliniſchen „Wörter und Begriffe." Wir halten dagegen den Begriff für so wesentlich christlich, daß wir uns ohne ihn kein Christenthum denken können (im classischen Latein fehlt er, daher die Kirchenväter sich einen eigenen Ausdruck schufen, s. Suicer s. v. σωτηρ). Der Ausdruck selbst aber findet sich als Verbum bei allen Schriftstellern des N. T. (bei Judas nur indirect vom Seelenheil, V. 5.), als Substantiv, und zwar concret (σωτηρ) als Bezeichnung Christi bei Johannes und 2 Pet., wie bei Paulus, Markus und Lukas (von Gott schon in der LXX und bei Judas, wie bei Lukas und in den Pastoralbriefen), und endlich abstract (σωτηρια) nicht nur bei Paulus, Lukas und im Hebräerbriefe, sondern auch im zweiten Briefe Petri (III, 15.), in dem de Wette einen Mangel an Verwandtschaft mit den paul. Briefen findet, im Briefe Juda (V. 3.) und Evangelio Johannis (IV, 22.). — ψυχων nimmt Beza συνεκδοχικως, le salut de vos personnes, d. h. euer Heil, was nicht nur, wie Pott bemerkt, gegen den neutestamentl. Sprachgebrauch ist, da ὑμων fehlt, sondern auch überhaupt unzulässig, da dieser Ausdruck nie zu leerer Umschreibung dient (vgl. Winer Gr. S. 137., Hensler z. d. St.). Σ. ist an sich ein unbestimmtes

Wort (Errettung), und kommt z. B. ſehr oft von Heilung der Krankheiten vor; es iſt daher nicht unnütz, zu ſagen, von welcher Errettung man ſpricht, zumal da der Menſch geneigt iſt, immer an eine leibliche ſtatt an die geiſtliche zu denken; αὐτη δε (wie Oekumenius ſagt) ἀδηλος και ξενιζουσα την ἀκοην, weswegen denn auch ausführlicher von ihr geredet wird. Die Errettung durch Chriſtus betrifft vorzüglich und zuerſt (vgl. C. II, 11.) die Seele des Menſchen, von der ſein Verderben ausgieng, ohne deren Rettung er gänzlich verloren bleibt. Anima praecipue salvatur: corpus in resurrectione participat (Bengel). Quoniam immortalis est animus, proprie salus illi attribuitur: quemadmodum et Paulus interdum loquitur; Ut spiritus salvus sit in die Domini (ἱνα το πνευμα σωθῃ, 1 Kor. V, 5., als wovon Alles abhängt). Atque hoc perinde valet ac si diceretur: Salus aeterna. Est enim tacita comparatio vitae mortalis et caducae, quae ad corpus pertinet (darum die große Freude, unter äußerlichen Leiden). Interea tamen non excluditur a gloriae societate corpus, quatenus animae est annexum. (Calvin.) Eben ſo bei Jakobus: σωσαι τας ψυχας, I, 21., V, 20., und: πιστις εἰς περιποιησιν ψυχης, Hebr. X, 39.

C. I, 10—12.

10. Περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηρεύνησαν προφῆται,]

Ueber jene Errettung, welche die Chriſten jetzt davon tragen, forſchten ſchon die Propheten nach. Dieſer Satz ſoll die Erkenntniß der Gläubigen von der Herrlichkeit dieſes Heils und die Freudigkeit darüber erhöhen. Duo simul hisce absolvit (Petrus). Disserit enim de fidei nostrae veritate ac certitudine, ne afflicti timerent se pati propter causam s. doctrinam pravam. Sed et prophetiis et Christi exemplo docet, non nisi per adversa patere aditum ad felices beatasque sedes (Bullinger). Nach Flacius ſpricht hier Petrus von der causa instrumentalis unſerer Seligkeit, vom Worte Gottes, indem

indem er ſagt, daß Daſſelbe zuverläſſig und nicht neu, ſondern von allen Propheten verkündet und durchforſcht ſey, dann eine Darſtellung der Heilslehre giebt: Chriſti Gottheit (πνευμα Χριστου), Menſchwerdung, Leiden und Herrlichkeit, und dieſe Wahrheiten von den Engeln bewundern läßt. Dies kommt allerdings darin vor, aber beiläufig. Die Abſicht iſt die angegebene: Salutis hujus pretium inde commendat, quod in eam toto studio intenti fuerint prophetae. — Clarius vero etiam nunc in eo relucet ingens erga nos Dei bonitas, quod multo plus nobis patefactum hodie est, quam olim diu et sollicite quaerendo consequuti sint prophetae omnes. Interea certitudinem salutis confirmat ab ipsa vetustate, quoniam ab initio mundi legitimum a Sp. S. testimonium habuerit (Calvin). — Die Ueberſetzung von Luther und Stolz iſt unrichtig: Nach welcher Seligkeit die Propheten ſuchten und forſchten; die Propheten, wie alle Gläubigen des Alten Bundes, waren dieſer Errettung ſchon gewiß; ſie ſuchten nicht erſt darnach, ſondern bloß darüber nach. Nur Dies, nicht Jenes beſagen die Worte. Imo, kann man mit Calov (zu V. 12.) weiter ſchließen, quia *de* illa gratia scrutati sunt prophetae, ideo nec ipsos ab ejus communione exclusos fuisse, colligere est, nec alios, quibus eam praedicarunt, ut fide susciperent. Eben ſo falſch iſt die Bemerkung von Grotius: viderunt *aliquid* magni in nostra *sera* tempora reservari, sed *quale* id esset, non potuerunt pervidere. Steht hievon ein Wort im Texte? Vielmehr giebt der Apoſtel den Gegenſtand ihres Forſchens und ihrer Unwiſſenheit ganz anders an: die Zeit der Erfüllung (V. 11.).

ἐξεζ. καὶ ἐξηρ. Nicht: dachten und ſannen (Heüſler), was auf eine von allem Poſitiven unabhängige Speculation bezogen werden könnte. Ἐρ. iſt: aufſuchen, herausſuchen; ἐξερευναν, ausforſchen, vermittelſt gewiſſer Spuren ausfindig zu machen ſuchen. (Verbunden ſtehn ſie auch 1 Makk. IX, 26.) In Beiden bedeutet das ἐκ-, daß man aus einer Maſſe von vorliegenden Gegenſtänden Denjenigen, den man ſucht, herausfinden will. Es ſagt alſo hier, daß die Propheten verſchiedene Zeiträume vor ſich hatten, aus denen ſie den der Errettung heraus-

ſuchen wollten, und zwar indem ſie beſtimmten Spuren nachgiengen. Dieſe Perioden der Folgezeit mit ihren (partiellen) Kennzeichen konnten ſie nicht anders vor ſich haben, als in der Offenbarung, die ihnen geworden war, und in Dieſer folglich ſuchten ſie zu entdecken, was ſie zu wiſſen begehrten. (Es iſt nicht unwichtig, prophetas applicasse sua studia ad revelationem. Ita nos exemplo discendi sobrietatem docuerunt. Calvin.) — Der Gedanke, daß die Propheten ſelbſt über den Sinn ihrer Prophezeiungen nachdenken, ihn mühſam zu erforſchen ſuchen mußten, wie jeder Andere, hat allerdings etwas Befremdendes. Deswegen brachte man ſchon von Alters her an dieſer Stelle, wobei ſichs Oekumenius und Theophylakt am Leichteſten machten, indem ſie kurzweg ſagen: ἐζήτησαν καὶ εὗρον καὶ εὑρόντες βιβλίοις ἐγκαθέντο (vgl. Luther zu V. 12.). Die entgegengeſetzten Worte des Apoſtels ſind aber in deſto höherm Grade befremdend, je mehr man ſich die Prophezeiung als der Propheten eigenes Werk vorzuſtellen gewohnt iſt. Aber Dies iſt die unapoſtoliſche Vorſtellung, wie ſie freilich ſchon von Anfang an bei den Häretikern zu Hauſe war. Die Ebioniten ſchon behaupteten (nach Methodius), daß die Propheten ἐξ ἰδίας κινήσεως geſchrieben hätten (ſ. Neander K. G. I, S. 621. Anm.), welche Nachricht mit den übrigen von der Geringſchätzung der Propheten bei ihnen (ſ. daſ. S. 623. Anm.) ganz übereinſtimmt. Der Apoſtel dagegen unterſcheidet gerade in dieſen Verſen aufs Beſtimmteſte die Propheten mit ihrem Nachdenken von dem Geiſte in ihnen. Dieſer gab ihnen die Offenbarung: ſie ſprachen ſie in ſeiner Kraft aus, d. h. prophezeiten; das Nachdenken darüber war dann eben ſo gut ihre Pflicht und Privatſache, als die aller Gläubigen, weil auch ihnen die Offenbarung ein von Gott Gegebenes, nicht Selbſtgemachtes war. Wir müßen alſo mit Calvin ganz genau das privatum desiderium der Propheten von ihrer publica functio (scripta et doctrina) unterſcheiden, weil ſie die Letztere nicht aus ſich ſelbſt ausübten. Höchſt wichtig iſt in dieſer Beziehung folgende Stelle, die wir mit Auslaſſung eines Zwiſchenſatzes ſo umſchreiben:

2 Petri I, 19—21. „Feſter als jede äußerliche Offenbarung,

ſelbſt als eine Stimme vom Himmel, iſt das durch Inſpiration gegebene prophetiſche Wort, und ihr thut gut, wenn ihr darauf achtet; — wobei ihr aber vor Allem wiſſen und bedenken müßt, daß jede wahre Prophezeiung, jede Prophezeiung in der Schrift, nicht von Menſchen, und wären es auch die Propheten ſelbſt, enträthſelt werden kann, aus dem natürlichen Grunde, daß niemals eine Prophezeiung, die wirklich dieſen Namen verdiente, durch den Willen eines Menſchen entſtand, ſondern Die, welche ſie ausſprachen, die heiligen Männer Gottes, nur vom heiligen Geiſte getrieben ſie ausſprachen."

Die beſte Behandlung dieſer Stelle ſ. in Knapps scrr., init. Wir fügen nur Einiges bei, zum Theil zur Berichtigung. Die Bengelſche Erklärung von πρωτον (p. 21.) iſt gegen den Sprachgebrauch, da es nur in Zuſammenſetzung mit einem Genitiv für προτερον ſtehen kann. Wir nehmen es mit den Aeltern und Pott in der Bedeutung προ παντων. Petrus giebt den höchſten, nothwendigſten Grundſatz der Schriftauslegung an. Alioqui scripturam legemus ut humanum quoddam inventum, non magnifaciemus eam, non trememus ad sermones viventis Dei: eoque nec etiam Sp. Dei requiescet supra nos. - Denique temere humana audacia nobis quoslibet sensus in ea somniabimus, nec omnino spem Dei ad eam intelligendam implorabimus: sicque potius impingemus in lapidem scandali cum papistis et aliis ejus contemptoribus, confirmantes inde nostras pravas opiniones, quam ab ea erudiemur et illuminabimur. Mit dieſen Worten von Flacius iſt die Wichtigkeit jenes Grundſatzes und die Bedeutſamkeit des πρωτον klar gemacht, namentlich auch für unſere Zeit: „Da richtet euch nach und denket nicht, daß ihr die Schrift auslegen werdet durch eure eigene Vernunft und Klugheit, — Petrus hat es verboten, du ſollſt nicht auslegen; der heil. Geiſt ſelbſt ſoll es auslegen oder ſoll unausgelegt bleiben" (Luther). ἰδιας ſcheint im Allgemeinen auf Jeden zu gehen, der Löſung ſucht und alſo einestheils (nach dem Zuſammenhange mit dem

Vorhergehenden) insbesondere auf die Leser des Briefs und der prophetischen Schriften, anderntheils (nach dem Zusammenhange mit dem Folgenden) namentlich auch auf die Propheten, denn daß es auch auf Diese gehe, hat Knapp trefflich nachgewiesen. Aber auch Jenes paßt sehr gut in den Zusammenhang, der ebensowohl eine praktische Beziehung als allgemeine Form des Grundsatzes fodert, und es bezeichnet auch sonst ἰδιον das eigenthümlich Creatürliche im Gegensatze zum Göttlichen (Joh. VIII, 44. u. a.). Profanum esse docet (apost.), quicquid de suo afferunt homines (Calvin). Idem ergo qui scripturae autor, is supremus et authenticus ejusdem est interpres. Qui condit legem, optimus et supremus legis est interpres (*Gerhard*, loci thh., De interpret. sc. s., §. 8., cf. 46 sqq.). Wollte man aber mit Reichard (p. 31.) und Wahl (und schon S. Werenfels) ἰδιας auf προφητεια beziehen und erklären: Keine Prophezeiung wird aus sich selbst verstanden, legt sich selbst aus, — so würde der Sinn wesentlich derselbe bleiben, obgleich dieser Gebrauch von ἰδιον in Bezug auf einen Gegenstand (aus ihm hervorgehend) zweifelhafter scheint. Der stillschweigende Gegensatz ist immer der des sich selbst überlassenen Nachdenkens über die Prophetie zur göttlichen Hülfe zu ihrem Verständniß. Für die Untauglichkeit des Erstern und die Nothwendigkeit dieser Hülfe wird das Folgende, wie auch Pott anerkennt, als Beweis beigefügt. Probatio est, quod non sit humanarum virium intellectus et interpretatio scripturae, sed divini doni, quia non est humana quaedam scriptura, sed Sp. Si. (Flacius). Der Vordersatz zu diesem Beweise kann auch leicht gefunden werden: Zu dem Verständniß jeder Schrift gehöre eine Kraft der Intelligenz, die der ihres Urhebers wesentlich gleich sey. Quod homines humano sensu proferunt, id potest humano ingenio percipi, caeterum quod afflatu divini Spiritus proditum est, id requirit interpretem simili afflatum spiritu (Erasm. paraphr., vgl. Calov zu d. St., Calvins inst. l. I., c. VII, §. 4. u. A.). Die göttliche Erleuchtung aber, die zum Verständnisse einer von

Gott eingegebenen Weissagung nöthig ist, kann auch in Erweckung richtiger Urtheile über die Thatsachen, die mit Jener verglichen werden müßen, bestehen. Denn, wie auch Knapp bemerkt: Fieri potest ut eo tempore, quo accidit id, quod praedictum oraculo erat, nullam amplius obscuritatem habere videatur vaticinium antehac obscurissimum. Ἐπιλυσις läßt nur eine doppelte Auffassung zu, denn die z. B. von Calvin angenommene Bedeutung: impetus, impulsus, ist etymologisch falsch und die zu ihren Gunsten gemachten Conjecturen (ἐπηλυσεως und ἐπελευσεως) verdienen keine Berücksichtigung. Dagegen ist von Mill und L. Bos, und neuerlich von Steudel und Ullmann eine Auffassung der echten Bedeutung von ἐπιλυσις, nach der es die Weissagung selbst bezeichnen soll, vertheidigt worden, aber mit Unrecht, da durch sie das Ganze verwirrt und höchst schleppend wird, wie man am Kürzesten aus Steudels Angabe des Sinns sieht: vaticinia sacri codicis nequaquam, quod ex suo arbitratu prophetis libuisset, aperire (Osterprogr. v. 1823, p. 28.), d. h. „daß keine Weissagung der Schrift Sache des eigenen Weissagens ist (müßte heißen: war, ἐγενετο, wie im Folgenden ἠνεχθη, ἐλαλησαν), denn sie wurde nicht durch menschlichen Willen hervorgebracht." Außerdem kann ἐπιλυσις nur in einer Beziehung Weissagung bedeuten, nämlich insofern Diese Auflösung verschlungener Geheimnisse ist. Diese Beziehung fehlt hier ganz; was ἐπιλ. hier, jener Auslegung zufolge, ausdrücken sollte, ist vielmehr die Art, wie die Weissagung entstand, gegeben ward, als ihre Wirkung, Bedeutsamkeit. Der Ausdruck ἐπιλ. war aber noch lange keine so geläufige Bezeichnung der Weissagungen, daß er gegen seine ursprüngliche Beziehung hätte gebraucht werden können; ja diese Bedeutung ist überhaupt noch zu bezweifeln. (Daß Symmachus Hos. III, 4. für תרפים, Hausgötzen, Hausorakel, ἐπιλυσις setzt, kann doch Nichts beweisen, besonders da die griechischen Uebersetzer über die eigentliche Bedeutung des hebr. Wortes unsicher gewesen zu seyn scheinen und dieser Ausdruck namentlich jedenfalls unpassend war; und eben so wenig der Gebrauch von ἑρμηνευειν, ἑρμηνευς, was

Dollmetſcher bedeutet.) Dagegen ſpricht ein unbezweifelbarer Sprachgebrauch für die ſchon von den Scholl. bei Matth. p. 207. und Wetſtein z. d. St., von Theophylakt (in der eignen Auslegung; Oekumenius, den Ullmann für ſich anführt, iſt zweifelhaft, da er zwei verſchiedene Auslegungen zu vermiſchen ſcheint, deren keine jedoch die Ullmannſche iſt; gerade wie Theophylakt, vgl. u.), Erasmus, Luther, Flacius, Calov angenommene Bedeutung: Erklärung, Auslegung (wörtlich: Auflöſung; wie denn alle dieſe Worte tropiſch ſind). So ſagt Athenäus (Deipn. X, 18.): Εὐβουλος - τοιουτους γριφους προβαλλει αὐτος και ἐπιλυει αὐτος, Heliodor (Aeth. IV, 1): την των ἀγνοουμενων εὑρεσιν και των χρησθεντων ἠδη την ἐπιλυσιν, und eben ſo daſ. I, 3. (vgl. Vos z. d. St.. Die Stellen aus Philo ſ. bei Lösner ad h. l.; Diod. Sicul. l. XVI, c. 26., Joſ. antt. VIII, 6. 5.). Das Verbum findet ſich in dieſer Beziehung bei Aquila 1 Moſ. XLI, 12. für פתר (vgl. die LXX, Dan. V, 12.: λυων συνδεσμους, wo der urſprüngliche Tropus deutlich hervortritt), bei einigen Codd. der LXX, ebendaſ. in dem Zuſatze: τα ἐνυπνια ἡμων, ἀνδρι κατα το ἐνυπνιον αὐτου ἐπελυσεν. Clemens Alex. ſagt, Cat. in Marc. Possin. p. 13.: τα προφητικα αἰνιγματα ἐπιλυσαι, und Markus C. IV, 34.: τοις μαθηταις αὐτου ἐπελυε παντα (vgl. Geſch. XIX, 39. und Beza z. d. St.). φερομενοι, von der gewaltſamen, hinreißenden Begeiſterung, das lat. ferri, rapi. Siehe über dieſe Extaſen im Allg. Hävernick zu *Cic.* de divinat. l. I, c. 31., §. 66, ed. *Giese; Virg.* Aen. VI, 46 sqq. Insbeſondere ſagt Makrob. I, 23.: feruntur divino spiritu, non suo arbitratu, sed quo Deus propellit; Herodot VIII, 13.: φερομενοι τῳ πνευματι και οὐκ εἰδοτες πῃ ἐφεροντο, vgl. die Sibylle (ed. Gallaei T. II, p. 189.): οὐτε γαρ οἰδα, ὁ,τι λεγω, κελεται δε Θεος τα ἑκαστ' ἀγορευειν — drei merkwürdige Parallelſtellen, mit denen ganz die jüdiſche Vorſtellung übereinſtimmt. So ſagt bei Joſephus ein Prophet (οὐκ ὠν ἐν ἑαυτῳ, τῳ δε θειῳ πνευματι προς αὐτα κεκινημενος): φωνας -, ἁς βουλεται τουτο

(το του Θεου πν.), και λογους ουδεν ημων ειδοτων αφιησιν (antt. l. IV, c. 6. 5.), und Philo, quis rer. div. haer. p. 404.: Προφητης γαρ ιδιον μεν ουδεν αποφθεγγεται· αλλοτρια δε παντα υπηχουντος ετερου, . . .; οργανον Θεου εστιν ηχουν, κρουομενον και πληττομενον αρρατως υπ' αυτου. De praem. p. 918.: ερμηνευς γαρ εστιν ο προφητης, ενδοθεν υπηχουντος τα λεκτεα του Θεου. Und de vita Mos., p. 125.: και μηδεν συνιεις . . τα υποβαλλομενα εξελαλει προφητευων τοδε. (Cf. de mon. p. 222.) Daß aber auch in der christl. Kirche diese Vorstellung anfangs noch angenommen war, beweisen Bruchstücke der richtigen Ausl. bei Oekum. und Theophyl. zu 2 Pet. I, 20., besonders bei Letzterm: ηδησαν οι προφηται και α εμπνεονται υπο του προφητικου Πνευματος, και περι ων, συ μεντοι και ακριβως ουτως, και ως καθεκαστα ετελεσθη. διο και επεθυμουν την εκβασιν ιδειν, ως ο Κυριος εφη. (Ueber das Ganze s. auch Hengstenbergs Christol. I, 1., S. 317. 326 ff. und den ganzen Abschnitt über die Beschaffenheit der Weissagungen.)

In dieser Stelle finden wir also dieselbe Unterscheidung des θελημα ανθρωπου und der ιδια επιλυσις, wie in unserer des menschlichen εκζητειν und εξερευναν, das auch die Propheten übten, das aber zum Verständniß der Prophezeiungen nicht hinreicht, einerseits, und des Πνευμα Θεου oder Χριστου andererseits, dessen Kraft die menschliche im Zustand der Begeisterung überwand und allein thätig war. Die heidnische und jüdische Vorstellung vom Zustand der Propheten wird also hier bestätigt, indem sie zugleich durch die bestimmte Angabe des in ihnen Wirksamen berichtigt wird. Bei den falschen Propheten aber, also auch bei den heidnischen (im Gegensatz zu den προφητειαις γραφης), findet nach der Schrift das Gegentheil statt: Diese prophezeiten τα θελημαται της καρδιας αυτων, = ψευδη (Jerem. XXIII, 26., Ez. XIII, 3. 17.), und werden nur mit Hohn über ihre Anmaßung προφηται oder ανθρωποι πνευματοφθοροι genannt (Hos. IX, 7., Zeph. III, 4.). Das Verhältniß des Christenthums zu den heidnischen Vell. ist hier dasselbe, wie in andern Lehrsätzen. Diese lehren die Existenz Gottes, geben aber Creatu-

ren für Gott aus und beſchreiben demgemäß auch die Eigenſchaften Gottes falſch. Jenes vindicirt wieder dem wahren Gotte ſeinen Namen, und lehrt ſomit auch die Eigenſchaften Deſſelben erkennen. Jene halten falſche Propheten für wahre, indem ſie Unerleuchteten göttliche Inſpiration und Autorität beilegen, und ſelbſtgemachte, widernatürliche Zuſtände für göttliche ausgeben. Dieſes leugnet den Begriff der Prophetie keineswegs, ſondern nimmt ihn nur für die wahren Propheten in Anſpruch, wodurch ſich denn der Begriff erſt recht klar hervorſtellt in ſeiner Scheidung von dem Menſchlichnatürlichen (der poetiſchen Begeiſterung) und dem Teufliſchunnatürlichen (dem Wahnſinne der Orakel). — Unterſcheidet man ſo mit dem Apoſtel den die Offenbarung eingebenden Geiſt von der Intelligenz der Propheten, ſo kann ihr Nachdenken und ihre Ungewißheit über manches in ihren Prophezeiungen Enthaltene nicht mehr befremden. Dieſelben beziehen ſich, unſerer Stelle zufolge, vorzüglich auf die Zeit der Erfüllung, über welche die Prophezeiungen nur Andeutungen enthalten. So bekennt Sacharja ſelbſt, daß der Tag, von dem er rede, nur dem Herrn bekannt ſey (XIV, 7. S. mehr Nachweiſungen bei Hengſtenberg a. a. O. S. 305 ff. 326.). Vorzüglich aber iſt von Daniel bekannt, daß er um das Verſtändniß der ihm gewordenen Offenbarungen bemüht war. Er ſagt nicht nur von ihren Gegenſtänden, es ſeyen verborgene Dinge, die allein Gott zu offenbaren vermöge, und die ihm Gott offenbare nicht durch ſeine Weisheit (II, 27. 31); ſondern auch nachdem er über den Menſchenſohn eine Offenbarung erhielt, deſſen Reich ſich auf alle Völker erſtrecken und ewig dauern werde, bittet er erſt noch einen Engel um gewiſſen Bericht, daß er ihm zeige, was Alles bedeute (VII, 16.). Dieſer Bericht ſpricht dann auch von der Zeit der Erfüllung, aber in jenen geheimnißvollen Ausdrücken von einer Zeit und zwo Zeiten und einer halben Zeit, ſo daß Daniel nachher nichts Beſſeres thun kann, als dieſe Rede, freilich mit unruhigen Gedanken, im Herzen zu behalten (V. 28.), um ſie vermittelſt ſpäterer Offenbarungen oder Facta zu entziffern (gerade ſo wie Maria die unverſtandenen Worte des Engels zu den Hirten, und Jeſu ſelbſt, und wie die Jünger die Vorausſagung Jeſu

von seinem Tode und Auferstehen nachdenkend im Herzen behalten, Luk. I, 19. 51., Mr. IX, 10.). Eben so bei dem Gesichte C. VIII, wo ihm auf sein Begehren, es zu verstehen (V. 15.), auch eine Auslegung gegeben wird, daß er es verstehe (V. 16.), nämlich insoweit es ihm nöthig war, mit Ausschluß der Zeitangabe und der nähern Bestimmungen über das Ende jenes tückischen und frechen Königs, von dem nur kurz gesagt wird: er soll ohne Hand zerbrochen werden. And. s. zu V. 12.

So, wie Petrus hier der Propheten erwähnt, spricht er damit die objective Identität ihres Glaubens mit dem unsrigen (s. o.) und zugleich die Verschiedenheit des historisch gegebenen subjectiven Standpunctes aus. In dieser zweiten Beziehung, aber nur in dieser, haben die Gläubigen unterm Neuen Bunde einen Vorzug, und zwar einen großen. Mit Recht unterscheidet also Didymus in einer langen Auseinandersetzung das geistliche Schauen vom sinnlichen, und sagt, daß nur Dieses, das Niedrigere, den Propheten abgieng, während sie die geistliche Ankunft Christi im Glauben erfahren hätten. Etsi non viderunt aut sensibiliter audierunt, quae dixit Jesus et fuit, verumtamen desiderium habuerunt, antwortet er schließlich Denen, die diese Verse zur Verringerung des Alten Bundes gebrauchten. Denselben sagt Calvin: Neque aliud sibi volunt haec Petri verba, quam illa Christi: Multi reges et prophetae optarunt videre quae videtis, nec tamen viderunt (Mtth. XIII, 17.). -- Dum Simeon post Christi conspectum placide et animo placato se ad mortem comparat, se prius inquietum et anxium fuisse ostendit. Talis fuit omnium piorum sensus. -- Christum non nisi absconditum et quasi absentem pervidebant. Absentem dico, non virtute et gratia (sein Geist war ja in ihnen): sed quia nondum in carne (in der einzig er durch Leiden und Auferstehen der Heiland wurde) manifestatus erat (Calvin, zu V. 10 f.). Dieser Vorzug der Gläubigen, selbst vor den Propheten, ist auch sonst im N. T. ausgesprochen: Mtth. XI, 11., XIII, 16 f. (Luk. X, 23 f.), 1 Kor. II, 7., Eph. III, 9., Kol. I, 26 f. Die letzten drei Stellen nennen die thatsächliche Erlösung ein von Anfang an verschlossenes Geheimniß.

Nichtsdestoweniger beruft sich, wie wir gleich sehen werden, der Apostel auf die alten Weissagungen über Dasselbe. Aber diese Weissagungen selbst waren, wie wir sehen werden, auch etwas Verschlossenes, dessen Enthüllung (durch die Erfüllung, Off. V, 5.) erst die wirkliche Anschauung möglich machte, dagegen früher der Genuß dieses Geheimnisses nur in der Vorfreude auf Dessen künftige Anschauung bestand, — eine Anschauung, die jetzt allerdings auch den Patriarchen und Propheten nicht versagt ist (Joh. VIII, 56. und die neuern Ausleger zu der Stelle). Im Wesen der Vorfreude aber liegt auch das Suchen und Streben nach Gewißheit über die historische Begründung und Erfüllung Derselben. Nulla fuit religio, ingemiscere propioris adspectus desiderio (Calvin). — Ueber προφηται s. d. Folg.

οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες,]

Der Mangel des Artikels vor προφ. hat Stolz veranlaßt, zu übersetzen: Propheten. Dies läßt sich aber entweder in der Bedeutung: einige Propheten, nehmen, oder emphatisch für: sogar Propheten. Ersteres geht nicht an, da in andern Stellen des N. T., und namentlich auch in den Reden Petri in der Apostelgeschichte, allen Propheten Weissagungen von Christo, seinem Leiden und Auferstehen zugeschrieben werden (παντες προ. Gesch. III, 18. 24., X, 43. Paulus: οἱ προ. και Μωϋσης, XVI, 22 f. u. s. w.). Auch konnte die Weglassung des Artikels in unserer Stelle statt finden, weil von einem Gegenstande die Rede ist, der in seiner Totalität bekannt war und aufgefaßt zu werden pflegte; so steht sehr oft νεκροι für οἱ ν. u. dgl., ja ganz dieselbe Auslassung des Artikels vor προφηται finden wir einmal in der sonst durchaus constanten Formel: ὁ νομος και οἱ προφηται, Luk. XXIV, 44. Vor Allem aber geht es deshalb nicht an, weil es gegen die einfachste grammatische Regel ist, vgl. Buttmann. Daß aber die Auslassung hier emphatisch sey, indem dadurch auf den allgemeinen Begriff: Propheten, ein Accent gelegt werde, macht Bengel durch die Bemerkung, daß Dasselbe V. 12. auch bei ἀγγελοι der Fall und der ganze Satz rhetorisch sey, sehr wahrscheinlich. Aus der angeführten Stelle ergiebt sich auch (besonders wenn

man sie noch mit gleichlautenden zusammenhält, s. z. B. Mtth. XI, 13., XXII, 43., Röm. III, 21 f.), daß nicht nur die Bücher der Propheten im engern Sinne, sondern alle drei Theile des A. T., Gesetz, Psalmen und Propheten, in Bezug auf Christum und die Errettung durch den Glauben an ihn, von ihm selbst und seinen Aposteln für prophetisch gehalten worden. Auf die Uebereinstimmung ihrer Lehre mit dem ganzen A. T. und namentlich mit den Propheten im engern Sinne berufen sich Christus und die Apostel durchgängig, als auf Etwas, ohne das man ihnen nicht glauben könnte, und es läßt sich ganz wohl, wenn man alles Dies erwägt, mit Luther sagen, daß „wir allein daraus (aus dem A. T.) müßen den Grund unsers Glaubens nehmen." (In Bezug auf die andern Stellen aber, deren Vergleichung sehr wichtig ist, verweisen wir auf Stiers Andeutungen, Bd. II, wo die einfache Zusammenstellung, S. 453—475., Jedem, der sehen will, genug zeigen wird.). Hier wird der Gegenstand des Prophezeiens im Allgemeinen angegeben: „von der Gnade, die euch widerfahren sollte und würde," nämlich nach Gottes Rathschlusse. So nehmen es alle Exegeten, obgleich der Ausdruck verfehlt ist, wenn z. B. Hottinger erklärt: „de divino isthoc beneficio, quod vobis jam per Messiam contigit," statt: quod vobis futurum erat (vom Standpuncte der Propheten aus). Εἰς steht hier von dem absichtlichen Ziele (nicht ἐκβατικως), nämlich zugleich von dem terminus temporis und von den Personen, an die alsdann die Gnade gelangen, die alsdann den Vortheil genießen würden. Vgl. zu V. 5., oben S. 81. Ergänzung ist überflüßig. Χαρις, de hac re solemne scriptoribus sacris verbum est, vid. Rom. VI, 14., 2 Cor. VI, 1., inf. III, 7. (Hott.). In dieser Beziehung steht sie natürlich zu dem vormessianischen Wesen in einem Gegensatze; die χαρις Gottes, durch welche die σωτηρια bewirkt wurde, ist erst jetzt erschienen, sichtbar (nicht bloß verheißen) worden, da ihre Wirkung, die Befreiung, wirklich stattfand, 2 Tim. II, 9 f. Auch im A. T. besaßen die Gläubigen die Gnade Gottes, vermittelst deren sie Kinder waren, aber so, daß sie, ihrer Unmündigkeit wegen, Knechten glichen, während wir jetzt, durch Christum vom

Geſetz losgekauft und mündig gemacht, als Kinder gehalten werden (Gal. IV, 1 ff.). Dies iſt nicht ihnen, nur uns gewordene, uns von ihnen unterſcheidende Gnade. De Wette hält auch dieſen Begriff und Ausdruck für pauliniſch, freilich ohne Dies zu erklären und zu beweiſen. Denn daß der Ausdruck von Paulus vorzüglich gebraucht werde, wußte man ſchon längſt; glaubt er aber, daß nicht auch ein anderer Apoſtel dieſen Begriff haben und ſo ausdrücken konnte, ſondern der Gebrauch dieſes Worts zu Verdächtigungen berechtige, — ſo wäre doch etwas Ausführlichkeit vonnöthen. Es genügt doch wahrlich nicht, anzudeuten: „Wir halten dies Wort für pauliniſch; freilich kommt es auch noch anderswo als bei Paulus vor; aber — deswegen bezweifeln wir dieſe andern Schriften." Vgl. unten C. V, 12., 2 Pet. III, 18., Juda 4., und beſonders Joh. I, 17., Hebr. XII, 28. (beide Male auch im Gegenſatze zum A. T.).

11. ἐρευνῶντες, εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς Πνεῦμα Χριστοῦ,]

ἐρ., auch dem Ausdrucke nach anſchließend an das vorhergehende ἐξεζ. και ἐξήρ., führt wieder auf das Forſchen der Propheten zurück, indem es Dieſes zugleich (als part. praes.) als ein oft wiederholtes bezeichnet, und dient dazu, ferner den Gegenſtand des Forſchens über das Heil genauer anzugeben: die Zeit Deſſelben. εἰς τινα ἢ ποιον, in quod vel quale tempus. *Quod* innuit tempus per se, quasi dicas aeram suis numeris notatam: *quale* dicit tempus ex eventibus variis noscendum (Bengel). So auch, nicht nur Grotius und Wolf (die Aelteſten, die Pott zu kennen ſcheint), ſondern alle Ausleger von Oekumenius bis und mit Carpzov, Henſler, Stolz, Knapp (l. l., p. 29 sq.). Nur Pott, Bolten, Hottinger erklären Dies für Subtilitäten und die Worte für unterſchiedsloſe Synonymen. Die Stellen, die Pott dafür beibringt (vgl. Wolf ad h. l.), beweiſen aber das Gegentheil, nämlich daß τις den Gegenſtand nach ſeiner abſtracten Beſtimmtheit als Dieſen oder Jenen zum Gegenſtande der Frage macht, ποιος aber ſeine Qualität, ſeine Eigenſchaften. So Mark. IV, 30.: „Welchem

Gegenstande sollen wir das Reich Gottes vergleichen und von welcher Art (was für eine Parabel) soll die Parabel seyn?" So *Aristid.* p. 91.: „Was für Schiffe, und welche vorzüglich sind es, deren Anblick ꝛc. (ναους δε ποιους και τινας μαλιστα ὁρωντες ꝛc. τ. λ.)?" Es ist auch ganz natürlich, daß die Propheten eine doppelte Bezeichnung der Zukunft Christi suchten und wünschten, die Angabe der bestimmten Entfernung Derselben nach der Zeit, und Bezeichnungen des Charakters jener Periode im Verhältnisse zu den übrigen Zeitläufen. Καιρος, articulus, Epoche, wie Erasmus bemerkt. ἐδηλου bringen die meisten Ausleger damit in Verbindung, indem sie ihm die Bedeutung: hinweisen, geben, aber ohne Rechtfertigung dieser Abweichung von dem Sinne des Worts. Δηλοω ist seiner Form nach transitiv und heißt: offenbaren, kund thun, anzeigen (nicht: hinzeigen), oder als Neutrum: kundbar seyn (vgl. δηλος); diese Bedeutung paßt hier offenbar nicht, in jener wird es aber auch nie mit εἰς construirt, sondern mit einem Accusativ. Dieser ist hier ausgelassen, indem er aus dem Vorhergehenden zu subintelligiren ist: ταυτα oder την χαριν ταυτην (Vater); aber eigentliche Ergänzung ist hier so wenig vonnöthen, als die Ergänzung des Dativs: αὐτοις — da sich Dies alles von selbst ergiebt. So steht δηλουν auch 1 Kor. III, 13. der Form nach absolut, vgl. auch 2 Pet. I, 14. Auch Oekumenius scheint es so zu nehmen, wenn er in der Erklärung sagt: ἐδηλου δε τουτο το Πνευμα τα παθη του Χριστου, δια μεν Ἡσαιου εἰπον ꝛc. τ. λ. - -, την δε ἀναστασιν, δια Ὡσηε ꝛc. τ. λ. Und Beza fühlt, daß wenn εἰς—τ. ἡ π. ꝛc. als nächstes Object mit ἐδηλου verbunden wird, „die Construction gewaltig gähnt." Er nimmt deswegen προμαρτυρ. absolut, pro verbali nomine: praenuntius, und verbindet dann τα εἰς Χριστον παθημ. mit ἐδηλου. Noch besser als diese gezwungene Auslegung gefällt es ihm aber, mit der Peschito das εἰς zu ignoriren (eben so Whitby). Geradezu übersetzt ἐδηλου durch manifestaverit Heidegger (corpus th. I, p. 404.). Als Imperf. drückt es die vergangene Handlung aus, die mit der andern, von der erzählt wird, in dieselbe Zeit fiel und in Wiederholung fortdauerte (gleich dem franz. rélatif), und steht also

hier ganz passend (s. u.). — Das Offenbarende in den Propheten wird hier als ein von ihnen selbst Verschiedenes aufgeführt, gerade wie die Offenbarung und ihr Nachdenken darüber unterschieden wird. Christus und die Apostel führen oft Stellen des A. T. als Worte Gottes oder seines Geistes an. Der Ausdruck: die Propheten waren und sprachen ἐν Πνευματι (z. B. von David Matth. XXII, 43., wie hier V. 12. von den Aposteln selbst), und der andere: το Πνευμα το ἐν αὐτοις sind gleich richtige Bezeichnungen correlativer Gedanken, Ausdrücke desselben Begriffs von zwei Seiten (s. zu V. 5. über ἐν, S. 82.). Der erste zeigt an, daß die Propheten während der Offenbarung entzückt, aus dem menschlichen Leben und seiner Thätigkeit in das göttliche hinübergehoben wurden und in dem ewigen Geiste Gottes die Wahrheit und also auch die Zukunft schauten, so weit es ihnen vergönnt wurde, der andere, daß der Geist in ihnen wohnte (nicht nur bisweilen von außen sie ergriff) und selbstthätig, wann es ihm gefiel, diese Offenbarung hervorbrachte. Classisch ist für diese Identität die Stelle Röm. VIII, 9.: ὑμεις - ἐστε - ἐν Πνευματι, εἱπερ Πνευμα Θεου οἰκει ἐν ὑμιν. Daß der Geist Gottes in den Gläubigen wohnt, ist die ursächliche Bedingung des Inihmseyns der Gläubigen. Vgl. ferner 1 Kor. III, 16. u. a. Stt. über die unio mystica. Das Einwohnen des göttlichen Geistes ist aber ganz dasselbe, wie bei allen Gläubigen, so auch bei den Propheten; nur seine Wirksamkeit in ihnen ist wesentlich verschieden, ein δηλουν = προμαρτυρειν, daher ihr προφητευειν — bei den Aposteln ein δηλουν = ἀναγγελλειν (Joh. XVI, 13., X, 15. u. a.), daher ihr ἀναγγελλειν und εὐαγγελιζεσθαι — bei uns ein μαρτυρειν für das Verkündigte (1 Joh. V, 6. 10.), daher auch unsere Pflicht und Kraft zum Zeugniß. Die Propheten werden vom heil. Geiste gewaltsam angetrieben, und heißen daher πνευματοφοροι (s. o.), πνευματοφοροι Πνευματος ἁγιου (s. Münschers Dogmengesch. Bd. I, S. 295 ff.). Das Πνευμα Θεου heißt auch das Πνευμα Χριστου, Röm. VIII, 9 f. Damit ist auch über die Bedeutung des letztern Ausdruckes entschieden. Πν. Χριστου heißt der Geist, der Christo eigen ist, der von ihm gegeben wird, wie Πν. Θεου den Gott angehö-

rigen, von ihm kommenden Geiſt bezeichnet. Iſt aber der Geiſt Chriſti kein Anderer, als der Geiſt Gottes, ſo iſt Chriſtus Gott. Σκοπει δε, ὁτι Πνευμα Χριστου εἰρηκως (ὁ Πετρος) θεολογει τον Χριστον (Oekum. und Theoph.). Chriſtus gab den Propheten den Geiſt, der ein Geiſt des Vaters und Sohnes iſt, und darum verkündigten ſie ihn zuvor. Prophetae ab ipso habentes donum in illum prophetaverunt (Barnabas, ep. c. V.). Sie ſind ἐμπεπνευσμενοι, und der κενουν iſt der θειος Λογος, Chriſtus, der bisweilen ſogar in directer Rede durch ſie ſpricht (Juſtinus M., apol. maj., ed. Col. 1686, p. 76. 49.), nämlich vermittelſt des Πνευμα προφητικον (ib. p. 77.). Ὁτι γαρ Ἰησους ἠν ὁ Μωσει και τῳ Ἀβρααμ και τοις ἀλλοις ἁπλως πατριαρχαις φανεις και ὁμιλησας, ἀπεδειξα, und Joſua that das Wunder λαβων ἀπο του Πνευματος αὐτου ἰσχυν (dial. c. Tr. p. 340.). Scriptt. ss. a Verbo Dei et *ejus spiritu* dictae (Irenäus, c. h. l. II, c. 28, §. 22.). Clemens Alex. nennt Chriſtum den προφητης των προφητων και κυριος παντος προφητικου πνευματος (Τις ὁ σωζ. πλουσ. c. 6.) und erklärt hier in den Adumbratt.: Sp. in eis Christi fuisse, secundum possessionem et subjectionem Christi; per *archangelos* enim (!) et propinquos angelos, qui Christi vocantur spiritus, operatur dominus. Vgl. was Benſon anführt: *Ignat.* ep. ad Mag. c. 8 sq., *Tertull.* c. Marc. l. IV, 13. *Irenaeus* l. IV, c. 16. 37. Dagegen wurde nun neuerlich Πνευμα Χριστου erklärt: spiritus res Christi praesignificans et qui Christi causa ipsis datus erat (Grotius), „die Begeiſterung über den Meſſias" (Röper, in ſeinem anonymen Exeg. Handb., auch Bolten, Beauſobre), eine Auslegung, die gegen alle Grammatik verſtößt, da πν. als ein Begriff, der nichts Actives einſchließt (wie γνωσις, ἀγαπη, πιστις), auch nicht mit einem genit. object. conſtruirt werden kann, und die zu der größten Abſurdität führen würde, wie Benſon bemerkt: „die chriſtlichen Propheten haben die Zukunft des Antichriſts vorhergeſagt, und doch kann der Geiſt, der in ihnen war, dieſerhalb nicht der Geiſt des Antichriſts genannt werden." Und wie will man denn denſelben Ausdruck Röm. VIII, 10. u. a. erklären? wie

in unſerer Stelle die Tautologie wegbringen, die im Folgenden ſtattfinden würde (die aber Bretſchneider freilich, Dogm. §. 78., für einen Beweis für dieſe Erklärung anſieht)? Selbſt Pott findet die andere Auslegung beſſer, und Hottinger lenkt auch wieder ein: idem spiritus in prophetis et in Christo se manifestans. Aber Dies genügt noch nicht, denn einmal wird von Chriſto nie geſagt, er habe das πνευμα προφητων, und Dies deutet darauf hin, daß er nicht bloß denſelben Geiſt hatte, wie die Propheten, da ſonſt viel beſſer geſagt würde, er, der Spätere, habe ihren, als ſie, die Frühern, hätten ſeinen Geiſt; ſodaß durch die bibliſche Ausdrucksweiſe die Propheten zu Chriſto in daſſelbe Verhältniß geſetzt werden, wie ſeine ſpätern Jünger, als von ihm den Geiſt erhaltend. Außerdem könnte Hottingers Redensart leicht ſo verſtanden werden, Chriſtus und die Propheten hätten einen ähnlichen Geiſt gehabt, und dann müßte man, da das πνευμα als etwas in den Propheten Selbſtſtändiges vorgeſtellt wird, annehmen, es gebe verſchiedene πνευματα Θεου. Dagegen lehrt die Schrift, daß verſchiedene Geiſtesgaben und Dienſtämter ſeyen, aber wie nur ein und derſelbe Herr aller Gläubigen, ſo auch nur ein und derſelbe Geiſt (1 Kor. XII, 4 f.). Schwieriger iſt die Beſtimmung, in welcher Beziehung der Geiſt Gottes Chriſto gehöre und alſo welche Beziehung durch den Ausdruck Πν. Χου. hervorgehoben werde. Als Menſch iſt Jeſus mit dem heil. Geiſte geſalbt und zwar vor allen Andern (Hebr. I, 9.), ohne Maß (Joh. III, 34.), und der Geiſt kann inſofern ſein heißen, aber ohne Beziehung auf uns, ja im Gegenſatze zu Allen, die daran Theil haben. Indeß hat er den Geiſt ja nicht für ſich, ſondern für die Seinigen empfangen (Geſch. II, 33. u. a.); als Mittler ſendet er ihn vom Vater, oder der Vater ſendet ihn um ſeinetwillen (Joh. XIV, 26., XVI, 7, XV, 26.), und deswegen iſt der Geiſt der Kindſchaft, den Gott in die Herzen der Gläubigen giebt, der Geiſt des Sohnes (Gal. IV, 6.). Aber hier muß ein Unterſchied ſtattfinden in der Zeit vor der Erſcheinung des Menſchenſohnes und nach Derſelben; zuerſt in den Wirkungen des Geiſtes. Seit er erſchienen war und ſich wieder entfernte, vertritt der Geiſt ſeine leibliche Gegenwart auf der Erde,

ja

ja Christus selbst ist in ihm gegenwärtig, weil er seine Kirche nicht mehr eine Waise lassen will (Joh. XIV, 16—18., vgl. Tholuck z. d. St.); in dieser Beziehung aber war der Geist nicht vorhanden, ehe der Sohn erschienen und wieder in die Herrlichkeit zurückgegangen war (Joh. VII, 39.). Nichtsdestoweniger war schon früher der Geist Gottes in den Propheten, als Geist Christi. Dies läßt sich also nur so verstehen, daß er damals schon von Demjenigen ausgieng, der später Mensch wurde, und in Beziehung auf diese Menschwerdung und das sie begründende Christusamt Desselben. Diese von Christo aus-, obgleich seiner Menschwerdung voraus-gehende Wirksamkeit ist auch ausdrücklich im N. T. gelehrt. Der Logos erleuchtete, noch ehe er Fleisch ward, die Menschen (Joh. I, 4.), als ein Licht in der Finsterniß, das von der Finsterniß nicht gefaßt wurde (das. V. 5., eine Bestimmung, die dem Mißbrauch dieser Lehre entgegensteht). Daß den Propheten insbesondere sich der Sohn Gottes offenbarte, der mit dem Menschensohn eine Person ist, wird ebenfalls ausdrücklich gesagt (Joh. XII, 41., vgl. 1 Kor. X, 4.), wie denn sogar eine genauere Betrachtung zu zeigen scheint, daß alle Offenbarung Gottes auch im A. T. vom Sohne ausgieng (vgl. Tholuck Comm. zum Ev. Joh. S. 35—38., Hengstenbergs Christol. Thl. I, S. 219 ff.). Diese alttestamentliche Offenbarung wies auf die künftige persönliche hin und bereitete dazu vor; alle Hinweisung und Vorbereitung aber ist nur um des Gegenstandes willen vorhanden, nur durch Das begründet, worauf sie sich bezieht. Nur weil Gottes Sohn als Mensch unser Christus werden wollte, offenbarte er sich (und der Vater durch ihn) im A. T. Diese Offenbarung aber geschah (in den Propheten) durch den heil. Geist, den also der Logos sandte (und der Vater durch ihn), und zwar als künftiger Christus, als Derjenige, der sich künftig nach dem ewigen Rathschlusse Gottes persönlich das Recht erwerben würde, ihn den sündigen Menschen zu ertheilen. So haben also nicht nur Oekumenius und Theophylakt recht, wenn sie darauf aufmerksam machen, daß hier das Geheimniß der Dreieinigkeit ausgesprochen sey (του δε Πατερα sc. ἀποκαλυπτει ὁ Π., δια του ειπειν ἀπο οὐρανου), sondern auch Calov

mit der Erklärung: „Spiritus Christi dicitur -, quod Filii Dei sit Sp. S. ab aeterno ex ipso procedens, uti Sp. Patris eadem ratione dicitur" (vgl. Flacius), wobei nur noch zu ergänzen ist, daß damit zugleich die persönliche Einheit des ewigen Gottessohns und Christi ausgedrückt und dieses Christusamt als der Grund der vorhergehenden und vorbezeugenden Geistesaustheilung angegeben wird (vgl. oben). Indem in den Propheten der Geist Christi anerkannt wird, wird ihnen wesentlich gleiche, göttliche Autorität zugeschrieben. Unde mira videri potest (sagt Bullinger) quorundam inscitia et blasphema temeritas, qui audent pronunciare duos esse spiritus, duo testamenta, et duplicem populum - -, veterem ecclesiam prorsus fuisse carnalem, Christi ecclesiam novum esse populum, nempe spiritualem etc. Deshalb blieben ihre Worte auch für die christl. Kirche so wichtig, wie der Apostel im Folgenden ausführt und die Geschichte bezeugt, daß durch ihr Zeugniß die Gemeine erbaut und sogar Heiden bekehrt wurden (*Just. M.* apol. II, p. 85 A.). S. V. 12., S. 134.

προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας·]

Die Offenbarung an die Propheten, in der sie die Zeitbestimmung suchten, bestand in einem προμαρτύρεσθαι, und zwar über den wesentlichen Inhalt des Evangeliums Gottes, ὁ προεπηγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις, περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ κ. τ. λ. Röm. I, 2 f., d. h. also über den Erlöser, und zwar nach den zwei das Heil begründenden Zuständen Desselben, dem status exinanitionis und exaltationis, Röm. I, 3 f. Daß Christus kommen wollte, war freier Act des göttlichen Erbarmens und der erste Gegenstand der den Propheten gegebenen Offenbarung. Daß er bei seinem Kommen leiden müße, war durch unsere Sünde und Gottes Gerechtigkeit bedingte Nothwendigkeit; daß er aus dem Leiden wieder siegreich hervorgehe, war durch seine Gottheit und Gottes Gerechtigkeit ebenfalls nothwendig; Beides aber geschah um unserer Erlösung willen. Wenn er sich also den Propheten als den Kommenden offenbarte, damit sie

die Errettung durch ihn vorausbezeugten, so erkannten sie auch seine künftigen Leiden und zwar als Leiden, die nicht mit ihm in die Welt kommen oder gar aus ihm selbst entspringen, sondern als Folge der Sünde, als Strafe der Welt über ihn kommen, von außen auf ihn eindringen, auf ihn übergehen würden, und das nicht zufällig, sondern nach Gottes Willen und Vorsatz. Dies ist der Sinn von τα εἰς Χον. παθ., *dolores in Christum irrupturos, s. quos Deus in eum irruere jussurus erat* (vgl. Jes. LIII, 6.); worunter auch der Tod mitbegriffen ist (Hebr. II, 9.). Der Ausdruck ist gleichbedeutend mit τα του Χου. παθηματα (C. V, 1.), aber mit dem Unterschiede, daß er auf die Leiden als (damals, zur Zeit der Propheten) zukünftige geht, während der andere sie als (jetzt) vergangen darstellt. Εἰς steht also hier absichtlich, und völlig so wie V. 10. Auch sind diese εἰς Χον. παθ. και μετα ταυτα δοξαι von der dort erwähnten εἰς ὑμας χαρις dem Wesen nach gar nicht verschieden. Denn Dies war ja die überschwängliche Gnade Gottes, daß Christus für uns Sünder litt und auferstand (Hebr. II, 9., 1 Joh. IV, 9., Röm. VIII, 32., Joh. III, 16.), und er litt und starb nur, um uns die Gnade auch von Rechtswegen zu erwerben (vgl. unten zu V. 18 f.), er erstand, um sie uns zu ertheilen, zu unserer Rechtfertigung (s. o. S. 69 f., 75 f., und zu C. III, 18. 21.). Dieses selbe aber ist offenbar auch die σωτηρια, die wir durch ihn erhielten, und zu deren größerer Verherrlichung Petrus diese Worte schrieb. Nur Mangel an Einsicht in das Wesen dieser σωτηρια oder in den Gedanken, den Petrus hier ausdrücken will, konnte daher manche Ausleger wünschen lassen, es möchte hier statt von Christi Leiden und Herrlichkeit von denen der Gläubigen die Rede seyn, in der Meinung, es müße doch um des Zusammenhangs willen immerfort ihrer subjectiven Stellung und Hoffnung, ihnen zum Troste, erwähnt werden. Dagegen hat der Apostel von Anfang an den Gläubigen den objectiven Grund ihrer Freudigkeit in Leiden angegeben: Gottes Barmherzigkeit und Treue, V. 3—6., die Liebe und das Vertrauen zu Jesu wegen der Errettung ihrer Seele, V. 7—9., — einer Errettung, fuhr er dann fort, die ewig und so herrlich ist, daß schon zum Voraus der

heil. Geiſt ſie durch die Propheten verkündigt hatte, und Dieſe nach der Erkenntniß, wann ſie eintreten würde, trachteten, eine Errettung, die nicht zu ihrer Zeit, ſondern um euertwillen erſt jetzt eingetreten, die jetzt euch verkündigt und ſelbſt von den Engeln bewundert iſt: Chriſti Leiden und Herrlichkeit. Wer wird hierin den Zuſammenhang der Gedanken und Rede, wer die Kraft der Stärkung und Ermahnung vermiſſen? Wir haben alſo gar keinen Grund, die Worte εἰς Χον. in einem weitern Sinne zu nehmen, und ſie nicht mit Oekum., Theoph., Erasmus, Beza (?), Flacius, Eſt, Grot., Calov, Carpzov, Bengel, Beinſon, Pott, Henſler, Stolz, Hottinger, Knapp (a. a. O.) von der Perſon Chriſti zu verſtehen. Jenes thaten dagegen zuerſt Luther und Calvin, indem ſie in Chriſto ſeine Gemeine mitbegriffen (vgl. zu C. IV, 13.): „Von beiderlei Leiden, das Beide, Chriſtus und wir, erleiden." Nur daß hier alle Beziehung auf jemand Anderes als Chriſtum fehlt. Daß Calvins Grund: Non tractat P., quid Christo sit proprium, sed de universali ecclesiae statu disserit, falſch iſt, wurde ſchon gezeigt. Sind doch eben Chriſti Leiden und Herrlichkeiten der Gegenſtand der Rede, weil ſie der Grund des status ecclesiae universalis ſind. Weiter giengen Spätere. Sagte Calvin: Non debet hoc restringi ad Christi personam, und fügte er noch ausdrücklich hinzu: sed initium faciendum est a capite (von Jeſu Perſon), ut membra suo ordine sequantur; — ſo ließen Andere die Beziehung auf das Haupt ganz weg und hielten ſich lediglich an die Glieder. Einen Anſchließungspunct gab ſchon Luthers Ueberſetzung, welche lautet, als hieße der Text τα ἐν Χφ. παθ. So nimmt es denn Bolten und erklärt: die Leiden in oder bei der Chriſtuslehre! Aehnlich Clericus, der εἰς mit dem Accuſ. durch wegen überſetzen will: de piorum perpessionibus Christi caussa exantlandis, ſich dabei auf εἰς ὑμας, V. 4. und 10., beruft und aufs Jämmerlichſte widerſpricht, endlich aber demgemäß die Worte εἰς ἃ ἐπιθυμουσιν ἀγγ. παρακ. de tempore ultimi judicii, quod ignotum est angelis, verſteht. Eben ſo hielt Pott, wie er zu d. St. ſagt, früher die Erklärung durch: τα παθ. του λαου του

Θεου (der Juden) ἑως Χου. (die δοξαι sind dann die Segnungen des Christenthums) für wahrscheinlicher. Daß aber εἰς seq. acc. *pers.* jemals für μεχρι stehe, ist sehr zu bezweifeln. Durchweg scheint es eine innere Bezeichnung zugleich auszudrücken (Gal. III, 17. 24., Winer z. d. St.). Wie der Gedanke an Christi Leiden und Verherrlichung und Deren Voraussage der Ideenfolge des Apostels nichts weniger als fremd ist, sieht man daraus, daß er sogleich V. 18—21. wieder darauf zurückkommt, zwar ohne dort der Propheten zu erwähnen, was nicht mehr passen würde; aber dort, wie hier (vgl. zu V. 13.), stellt er sie als Grund der Ermuthigung vor; dort, wie hier, sagt er, daß Christus, der dazu vorher bestimmt war (was die Möglichkeit der Prophezeiung in sich schließt), erst in der letzten Zeit um unsertwillen erschien, als leidendes Lamm, und dann auch von Gott um unsertwillen verherrlicht ward. Ueberhaupt liegt es in dem apostolischen Charakter Petri, daß er, der sich früher nicht in das Leiden des Erlösers finden konnte (Mtth. XVI, 22.), jetzt, nach seiner Erleuchtung, auf diese Grundwahrheit der Erlösung durch Christi Tod den größten Nachdruck legt (Niemeyer, Charakteristik der Bibel, Thl. I, S. 471.). „Beide Briefe sind voll von Christus, sind wahre Ausdrücke eines Jüngers Christi, der nicht genug von ihm reden kann" (Ders., das. S. 470.).

τας μετα ταυτα δοξας ist wieder ungefähr dieselbe Construction wie im Vorhergehenden, da man wieder wie vor παθηματα, ἀποβησομενα(ς) suppliren kann. Auch steht wohl vorzüglich deswegen der Plural δοξαι, der sonst nicht vorkommt (Beza), weil παθ. im Plural stand (Pott), gleichsam um es aufzuwiegen, denn wie das Leiden Christi mannigfach war, ist es auch seine Herrlichkeit, sodaß man in dem Plur. nicht mit Pott bloße rhetorische Verstärkung sehen darf, sondern mit Carpzov die Mannigfaltigkeit ausgedrückt finden muß. Die δοξαι Christi selbst aber sind nicht nur seine Auferstehung, sondern die ganze damit beginnende Erhöhung (nach V. 21.), also auch nicht nur, wie Grotius sagt: resurrectio Christi, adscensus in coelos, missio Sp. Si., gentium vocatio, sondern auch das fortdauernde Hohenpriesterthum und Bischofsamt über die Kirche, die

gloria regni coelestis und judicii novissimi (Bengel). Denn in Diesem allen ist unsere σωτηρια, der Lohn des Glaubens, der Grund zur Freudigkeit und Standhaftigkeit in Leiden und Heiligung gegeben. — Daß diejenigen Ausleger, die Dies auf die Gemeine Christi theilweise oder ausschließlich beziehen, auch δοξαι demgemäß fassen, versteht sich von selbst.

12. οἷς ἀπεκαλύφθη, ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς, ἡμῖν δὲ διηκόνουν αὐτὰ,]

Der Apostel fügt noch eine Bestimmung über die Propheten (V. 10.), auf die sich οἱ zurückbezieht, zu der in V. 11. gegebenen hinzu, um diese zu erklären und verstärken. Luthers Uebersetzung zerreißt den Zusammenhang völlig, indem er οἷς ἀπεκ. für sich zu einem verstärkenden Anhängesatz des Vorhergehenden macht, vom Folgenden ganz lostrennt, und einen neuen Satz mit ὅτι beginnt, das er aitiologisch nimmt und mit Ueberspringung des zwischeneingeschobenen οἷς ἀπ. mit dem Vorhergehenden in eine laxe Verbindung bringt (so Est; ähnlich Hensler, der sogar ὅτι durch „doch" auszudrücken versucht). Der Grund hievon liegt in einer alten schiefen Auffassung der Construction. Das Subject von ἀπεκ. ist streitig. Am Nächsten liegt also gewiß, es im Folgenden zu suchen, als durch ὅτι eingeführt, wie Dies regelmäßig nach den verbis indicandi und docendi steht. Dann ist der Zusammenhang: Nicht nur die Zukunft selbst wurde den Propheten offenbart, über welche sie dann selbst erst nachdenken und nachforschen mußten, sondern auch Das wurde ihnen offenbart, daß diese Offenbarungen über die Zukunft ihnen nicht um ihrer selbst willen, sondern zum Nutzen der Nachwelt gegeben seyen. So der Uebersetzer von Oekumenius: quibus et illud revelatum est quod; Valla, Erasmus (Par.), Calvin, Marlorat, Beza, Flacius, Grotius, Er. Schmidt, Wolf, Benson, Carpzov, Bengel, Bolten, Knapp (l. l. p. 30.). So einfach diese Construction, so natürlich und richtig der dadurch gewonnene Sinn ist (s. u.), wurden doch andere versucht. Schon Oekum. und Theoph. gehen ohne Erklärung über diese Worte hinweg, weil sie den Propheten die Kenntniß der Zeit nicht

abſprechen wollen (vgl. o.), indem der Erſtere bloß bemerkt: ἀπεκαλυφθη δε, φησι, τουτοις οὐ δι' ἑαυτους, ἀλλα δι' ὑμας. Erasmus kennt ſchon vier, ja fünf Auslegungen. Zuerſt laſſe ſich conſtruiren προμαρτ. sc. αὐτοις, οἱς ἀπεκ.; dies könne man aber entweder auf die Propheten (wie Luther) oder auf die Chriſten (!) beziehen. Zweitens laſſe ſich οἱς auf παθημ. und δοξαι beziehen: durch welche Chriſtus offenbart worden iſt, ſo daß auf einmal ein neues Subject eingeſchoben wird und den Zuſammenhang unterbricht. Die vierte Auslegung iſt noch ſeltſamer; die dritte die richtige. Neuere ſuchen ὁτι noch anders zu faſſen. So paraphraſirt Semler und nach ihm Hottinger, auch Stolz, als ob ὡστε, οὑτως ὡστε ſtände: quibus omnino haec sic revelata fuerunt, ut non tam sibi ipsis ea ratione ministerium praestarent quam nobis. Dieſe Bedeutung hat aber ὁτι nicht (Matthiä Gr. S. 1078. 1268., Wahl s. v.). Pott ſagt gar: ὁτι οὐχ ἑαυτοις pro οὐχ ἑαυτοις δε. Unſere Auslegung dagegen iſt nicht nur grammatiſch die natürlichſte, auch ihr Sinn iſt der paſſendſte. Die Propheten, hatte Petrus geſagt, beſtrebten ſich, die Zeit der Erfüllung zu erkennen; aber es war Gottes Wille, daß ſie ſie nicht erkannten, fügt er jetzt hinzu (weil ſie um unſertwillen prophezeien mußten), und daß Dies Gottes Wille war, uns, nicht ihnen die Prophezeiung durch ihre Erfüllung klar zu machen, war ihnen ſelbſt ſchon geſagt worden. Es iſt aber auch ganz natürlich, daß Gott Dies den Propheten offenbart hatte. Wäre ihnen nicht von Gott angezeigt worden, daß ſie es nicht erkennen und genießen ſollten, ſo hätten ſie in die größte Unruhe gerathen müßen, wenn ſie bei anhaltendem Bemühen um das genauere Verſtändniß der meſſianiſchen Weiſſagungen die Unmöglichkeit, es zu erwerben, wahrgenommen hätten, oder ſie wären in Verſuchung gerathen, ſich einer ἰδια ἐπιλυσις hinzugeben und die Verheißung ſtatt auf die Folgezeit auf die Gegenwart zu beziehen. Dagegen wußten wirklich nicht nur die altteſtamentlichen Schriftſteller im Allgemeinen, daß ſie für die Nachwelt ſchrieben (Pſ. CII, 19.), ſondern wir ſind auch durch dieſe Worte Petri ermächtigt, bei den Propheten insbeſondere eine Belehrung hierüber rückſichtlich der meſſianiſchen Weiſ-

ſagungen anzunehmen. Bekannt iſt uns Dies ohnedem von Daniel. Ihm war deutlich geſagt worden, als er die Offenbarung dunkel fand: „Verſchleuß dieſe Worte und verſiegele (vgl. Hengſtenberg, Beitrr. zur Einl., I, 215 f.) dieſe Schrift bis auf die letzte Zeit, ſo werden Viele darüber kommen und großen Verſtand finden" (XII, 4.). „Gehe hin, Daniel, denn es iſt verſchloſſen und verſiegelt bis auf die letzte Zeit (in der es die Verſtändigen verſtehen werden, V. 10.). — Du aber gehe hin, bis das Ende komme" (V. 9. 13.). Hier iſt noch deutlicher, als in den oben zu V. 10. angeführten Stellen geſagt, daß die Weiſſagung den Propheten in Beziehung auf die Zeit der Erfüllung verſchloſſen war und ſeyn ſollte, und daß erſt in der meſſianiſchen Periode die Gläubigen ſie verſtehen ſollten (um ſo mehr, je mehr ſie erfüllt werde und das Ende heranrücke). Vgl. damit Jeſ. XXIX, 9—14. So erſcheinen dann die Propheten als auch von der feinern, der geiſtlichen Selbſtſucht befreite Prediger, als bloße Diener Gottes. Caeterum quum divinitus admoniti essent prophetae, differri in aliud saeculum, quam praedicabant gratiam, nihilo tamen segnius in ejus praedicatione fuerunt: tantum abest, ut fracti taedio fuerint. Quod si tanta fuit illorum patientia: nos certe bis et ter ingrati, nisi gratiae, quae illis negata fuit, fruitio nos in omnibus quae patiendae sunt aerumnis erectos sustineat. (Calvin.)

Sie reichten es nicht ſich ſelbſt, ſondern uns dar; non - ad explendam ipsorum curiositatem, sed ut testimonium extaret temporibus futuris (Hott.). Ueber οὐχ bemerkt Calov: particulae quoad sonum negativae saepe comparativae sunt quoad sensum. Dieſe Einſchränkung liegt nicht in den Worten; eine ganz entſprechende iſt aber hier durch den Zuſammenhang gegeben, da nur in einer Beziehung von den meſſianiſchen Weiſſagungen geſagt war, die Propheten hätten ihren Sinn mit Mühe zu erforſchen geſucht, in Bezug auf die Zeit, in welcher Beziehung die Weiſſagungen ihnen Nichts nützten. Neque simpliciter negat (apost.), quin seculo suo utilitatem ministraverint prophetae atque ecclesiam aedificarint (Calvin).

— ἡμιν, quia in seculorum finibus incidimus (Derſ.). Eine von Wetſtein, Griesbach, Matthäi, Lachmann gebilligte Variante iſt: ὑμιν. Ihre Entſtehung iſt aber aus dem vorhergehenden und nachfolgenden ὑμ. leicht begreiflich. Eben ſo unſchwer iſt auch einzuſehen, warum hier der Apoſtel ſich ſelbſt mit einſchließt, da die Prophezeiung eben ſo ſehr ihm als allen Chriſten diente. Vorher hatte er auch nur, um der Rede die Stärke einer directen Ermahnung zu geben, in der zweiten Perſon geſprochen (vgl. zu V. 4.). Im Folgenden aber muß er nothwendig wieder ὑμας ſagen. Falſch iſt es daher, ἡμιν in Gegenſatz mit ὑμας zu ſtellen und darunter mit Wolf und Knapp (a. a. O.) die Apoſtel und Prediger zu verſtehen. Ueberall ſchließt es ja ſonſt, wo nicht der Gegenſatz ausdrücklich hervorgehoben wird, die Leſer mit ein. διηκον., das Imperf., da der Dienſt der Propheten mit dem Erhalten jener Offenbarung gleichzeitig war. (Man bemerke die regelmäßige Abwechſelung, am Beſten nachgebildet von Beauſobre und L'Enfant.) Omnis verbi divini annunciatio est διακονια, Act. VI, 4., Rom. XI, 13., 2 Cor. IV, 1., V, 18., 1 Tim. I, 13., 2 Tim. IV, 5. (Grotius). Nichtsdeſtoweniger heißt διακ. τινι nie geradezu: Jemandem predigen, verkündigen, ſondern: (durch Predigen) einen Dienſt leiſten. Es findet alſo hier ein Zeugma ſtatt, da διηκ. ſich näher an das ἡμιν als an das ἑαυτοις anſchließt. Außerdem weiſt die Conſtruction, mit einem accus. rei, auf eine Modification des Begriffs hin, die auch ſonſt vorkommt, da er aus: bedienen, in: dienend darreichen verwandelt wird. Ganz ſo ſteht auch C. IV, 10. διακονουντες von dem Gebrauche jedes Charisma Andern zum Dienſte. Hienach iſt der Sinn: daß ſie nicht ſich ſelbſt es darreichten, ſondern uns dienſtbar es darreichten. Unter dem αὐτα iſt Das zu verſtehen, wovon in der ganzen Periode inclusive die Rede war: Das, was ſie prophezeiten (vgl. C. III, 14. und andere Beiſpiele bei Wahl s. v. 2. c.). Dem Sinne nach richtig erklärt alſo Theophyl.: οἱ προφηται διηκονησαν ἡμιν τα της σωτηριας ἡμων. Zugleich aber bezieht ſich wieder auf αὐτα das folgende ἁ, um die Identität Deſſen, was prophezeiet worden war, und Deſſen, was von den Apoſteln verkündigt wurde, aus-

gloria regni coelestis und judicii novissimi (Bengel). Denn in Diesem allen ist unsere σωτηρία, der Lohn des Glaubens, der Grund zur Freudigkeit und Standhaftigkeit in Leiden und Heiligung gegeben. — Daß diejenigen Ausleger, die Dies auf die Gemeine Christi theilweise oder ausschließlich beziehen, auch δοξαι demgemäß fassen, versteht sich von selbst.

12. οἷς ἀπεκαλύφθη, ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς, ἡμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά,]

Der Apostel fügt noch eine Bestimmung über die Propheten (V. 10.), auf die sich οἱ zurückbezieht, zu der in V. 11. gegebenen hinzu, um diese zu erklären und verstärken. Luthers Uebersetzung zerreißt den Zusammenhang völlig, indem er οἷς ἀπεκ. für sich zu einem verstärkenden Anhängesatz des Vorhergehenden macht, vom Folgenden ganz lostrennt, und einen neuen Satz mit ὅτι beginnt, das er aitiologisch nimmt und mit Ueberspringung des zwischeneingeschobenen οἷς ἀπ. mit dem Vorhergehenden in eine laxe Verbindung bringt (so Est; ähnlich Hensler, der sogar ὅτι durch „doch" auszudrücken versucht). Der Grund hievon liegt in einer alten schiefen Auffassung der Construction. Das Subject von ἀπεκ. ist streitig. Am Nächsten liegt also gewiß, es im Folgenden zu suchen, als durch ὅτι eingeführt, wie Dies regelmäßig nach den verbis indicandi und docendi steht. Dann ist der Zusammenhang: Nicht nur die Zukunft selbst wurde den Propheten offenbart, über welche sie dann selbst erst nachdenken und nachforschen mußten, sondern auch Das wurde ihnen offenbart, daß diese Offenbarungen über die Zukunft ihnen nicht um ihrer selbst willen, sondern zum Nutzen der Nachwelt gegeben seyen. So der Uebersetzer von Oekumenius: quibus et illud revelatum est quod; Valla, Erasmus (Par.), Calvin, Marlorat, Beza, Flacius, Grotius, Er. Schmidt, Wolf, Benson, Carpzov, Bengel, Bolten, Knapp (l. l. p. 30.). So einfach diese Construction, so natürlich und richtig der dadurch gewonnene Sinn ist (s. u.), wurden doch andere versucht. Schon Oekum. und Theoph. gehen ohne Erklärung über diese Worte hinweg, weil sie den Propheten die Kenntniß der Zeit nicht

der eines ermangeln sollte, besser ist der Geist ohne die Sprache, denn die Sprache ohne den Geist." (Luther zu V. 11.)

ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς ἐν Πνεύματι ἁγίῳ, ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.]

Dasselbe, was durch die Propheten vorausgesagt wurde, ist jetzt, nachdem es eintraf, euch verkündiget worden als ein Geschehenes u. s. f. — ἀνηγγ. und εὐαγγ. bilden den Gegensatz zu προμαρτ. und προφητευσ. Die eigentliche Bedeutung des Ersten: verkündigen, ist überall festzuhalten und findet hier ganz deutlich statt. Wie die Prophezeiung, geschah die Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel, ἐν Πνευμ. ἁγ. (Lachmann läßt ἐν aus); daher ihre Autorität auch der prophetischen gleich ist, und die προφηται και ἀποστολοι öfters coordinirt vorkommen (vgl. bes. Eph. II, 20.), was für die Lehre von der Inspiration des N. T. besonders wichtig ist, da wir über die des A. T. so unzweideutige Aussagen Christi und der Apostel besitzen, durch welche die dunkle Vorstellung von der Göttlichkeit der apostolischen Schriften begrifflich bestimmt werden kann. Von dem Unterschiede in der Weise, wie der heil. Geist in den Propheten und den Aposteln wirkte, war S. 126. die Rede. Hier wird sein Grund angegeben: das Πνευμα ist jetzt vom Himmel gesandt (Luk. XXIV, 49., Joh. XIV, 15 f., 26., XV, 26 ff., XVI, 7—14., Gesch. II. u. a.). Finden Dessen ungeachtet im N. T. noch gewaltsame Extasen statt — wie im A. auch ruhige Inspiration stattfand — (z. B. bei Johannes Off. I, 2. 10., wo er als Prophet erscheint, V. 3.; Paulus, 2 Kor. XII, 2 ff., vgl. auch Gesch. VIII, 39.), so ist Dies als außerordentliche Handlung Gottes zu betrachten, dergleichen er sich zu jeder Zeit unter beiderlei Bund vorbehalten hat, wäre es auch nur, um ihre Uebereinstimmung und gleichen Ursprung zu beurkunden. — Mit dem Ganzen nun, admonet (Petrus), ejusdem Sp. auspiciis adeoque ipso dictante et praeeunte promulgatum esse Evangelium, ne quid hic humanum esse cogitent (Calvin). Sodaß Oek., Theoph. richtig folgern: εἰ και αὐτοι (nämlich οἱ

ſagungen anzunehmen. Bekannt iſt uns Dies ohnedem von Daniel. Ihm war deutlich geſagt worden, als er die Offenbarung dunkel fand: „Verſchleuß dieſe Worte und verſiegele (vgl. Hengſtenberg, Beitrr. zur Einl., I, 215 f.) dieſe Schrift bis auf die letzte Zeit, ſo werden Viele darüber kommen und großen Verſtand finden" (XII, 4.). „Gehe hin, Daniel, denn es iſt verſchloſſen und verſiegelt bis auf die letzte Zeit (in der es die Verſtändigen verſtehen werden, V. 10.). — Du aber gehe hin, bis das Ende komme" (V. 9. 13.). Hier iſt noch deutlicher, als in den oben zu V. 10. angeführten Stellen geſagt, daß die Weiſſagung den Propheten in Beziehung auf die Zeit der Erfüllung verſchloſſen war und ſeyn ſollte, und daß erſt in der meſſianiſchen Periode die Gläubigen ſie verſtehen ſollten (um ſo mehr, je mehr ſie erfüllt werde und das Ende heranrücke). Vgl. damit Jeſ. XXIX, 9—14. So erſcheinen dann die Propheten als auch von der feinern, der geiſtlichen Selbſtſucht befreite Prediger, als bloße Diener Gottes. Caeterum quum divinitus admoniti essent prophetae, differri in aliud saeculum, quam praedicabant gratiam, nihilo tamen segnius in ejus praedicatione fuerunt: tantum abest, ut fracti taedio fuerint. Quod si tanta fuit illorum patientia: nos certe bis et ter ingrati, nisi gratiae, quae illis negata fuit, fruitio nos in omnibus quae patiendae sunt aerumnis erectos sustineat. (Calvin.)

Sie reichten es nicht ſich ſelbſt, ſondern uns dar; non - ad explendam ipsorum curiositatem, sed ut testimonium extaret temporibus futuris (Hott.). Ueber οὐχ bemerkt Calov: particulae quoad sonum negativae saepe comparativae sunt quoad sensum. Dieſe Einſchränkung liegt nicht in den Worten; eine ganz entſprechende iſt aber hier durch den Zuſammenhang gegeben, da nur in einer Beziehung von den meſſianiſchen Weiſſagungen geſagt war, die Propheten hätten ihren Sinn mit Mühe zu erforſchen geſucht, in Bezug auf die Zeit, in welcher Beziehung die Weiſſagungen ihnen Nichts nützten. Neque simpliciter negat (apost.), quin seculo suo utilitatem ministraverint prophetae atque ecclesiam aedificarint (Calvin).

Didymus verſteht es in der einen Auslegung ebenfalls von dem gegenwärtigen durchs Evangelium geoffenbarten Heil, und meint, es gebe Engel, die gefallen und im Gefängniß ſeyen, aber wie die Menſchen Raum zur Buße hätten und nun gleichſam durch die Gitter des Gefängniſſes hinaus ſehnſüchtig nach dem glücklichen, verkündigten Zuſtand blickten. In einer andern vorgeſchlagenen Auslegung bezieht er Dies auf die Sehnſucht der h. Engel, die Vollendung des Gottesreichs zu ſchauen (bei Matth. p. 196 sq.); und bemerkt: οὐκ ἀπεμφαινει περι των ἁγιων ἀγγελων, και ἁπλως παντων μακαριων λογικων, το προκειμενον (die vorgeſchlagene Auslegung) ἐκλαβειν, παντων ὀρεξιν ἐχοντων παρακεινθαι εἰς τα κατα το τελος πραγματα. Dieſe Auslegung von dem zukünftigen Reiche Chriſti zieht auch Calvin, ſeiner Auslegung des Vorhergehenden gemäß, vor, und Pellican ſagt: Haec tam ineffabili Dei consilio gesta non mirum si prophetae concupiscebant cernere, quum ipsis etiam angelis sit ardens desiderium eorum perfectionem et complementum videndi. Aber der Gegenſtand der Begierde iſt im Vorhergehenden auch als ein gegenwärtiger vorgeſtellt: Ea quae de Christo sunt praenunciata per prophetas ac deinde praedicata per apostolos (Erasmus). Omnia quae impleta sunt (Calov). Es bezieht ſich alſo eben ſo wohl auf das Leiden, wie auf die Herrlichkeit Chriſti (von welcher Letztern es Beda verſteht). So die meiſten, auch neuern, Ausleger. Eine Schwierigkeit entſteht jedoch durch dieſe einfache Auffaſſung: Kann man den Engeln die Erkenntniß des Erlöſungswerkes abſprechen? Grotius erklärt daher ἐπιθ. durch das hebr. אבה, i. e. amant, quomodo Ps. CXIX, 20. 40. et alibi saepe. Und Hottinger überſetzt: „in welche (die Offenbarungen!) hineinzublicken ſelbſt die Engel ſich freuen.“ Aber ἐπιθ. hat immer, auch in den angeführten Stellen der LXX, die Bedeutung: begehren, gerne thun mögen, nicht die auch von Elsner vertheidigte: gerne thun. Auch bedarf es dieſer Erklärung nicht. Den Einwurf, daß ſo die Engel weniger Erkenntniß hätten als wir, weiſt theilweiſe ſchon Calvins Bemerkung ab, daß auch wir nur vermittelſt des Wortes Gottes die Erlöſung erkennen. Nimmt man

zudrücken. Dagegen ist es grundlos und macht unnütze Schwierigkeiten, αὐτα unmittelbar von dem Gegenstande der Prophezeiungen an und für sich zu fassen und also mit dem Scholiasten bei Matthäi durch: τα χαρισματα, την δικαιοσυνην, zu erklären, oder mit Pott von den Leiden und Herrlichkeiten Christi zu verstehen und also das beliebte κατα zu ergänzen.

Sehen wir nun auf das Ganze zurück, so steht es offenbar da, um die Herrlichkeit der jetzigen Errettung anschaulich zu machen, die von den Propheten vorherverkündigt, aber nicht selbst erlebt, sondern nur um unsertwillen vorhergesagt worden sey. Dies kann man aber mit Oekumenius und Theophylakt folgendermaßen zerlegen: Δυω δε ταυτα δια τουτων ἐργαζεται των λογιων, το τε προμηθες των προφητων ἐνδεικνυμενος, και το, ὁτι προεγνωσμενοι ἡμιν Θεῳ προ καταβολης κοσμου οἱ νυν κληθεντες εἰς την κατα (του) Χον. πιστιν. Δια μεν οὐν του των προφητων προμηθους ἐναγει αὐτους μη ἀπειθως διατεθηναι (διατιθεσθαι) προς τα ὑπο των προφητων αὐτοις πεφροντισμενα (πεπροφητευμενα), ὁτι μηδε υἱοι σωφρονες πατρικων πονων καταφρονουσιν. (Vgl. v.) Δια δε του προεγνωσθαι ὑπο Θεου πρὸβει, μη ἀναξιους ἑαυτους της του Θεου προγνωσεως ἀποφηναι; μηδε ἀναξιους της ὑπο τουτου κλησεως, ἀλλα κατεπειγεσθαι ἀλληλων εἰς το ἀξιωθηναι (ἀξιους γενεσθαι, Th.) της ὡρας του Θεου, — nur daß erst im Folgenden auf diese Furcht gedrungen, und hier nur der Grund dazu gelegt wird, nämlich die freudige Erkenntniß der großen Gnade, die gerade den Letzern aufbehalten worden (vgl. Benson z. d. St.; und unten zu V. 17). Endlich aber ist auch mit diesem Verse gesagt, daß wir die Prophezeiungen wirklich ihrem wichtigsten Theile nach (welchem nach sie schon in Erfüllung gegangen sind) verstehen können, da sie für uns verfaßt worden. „Welche der Sprache kundig sind und Gottes Geist haben, den alle Gläubigen haben, denen ists nicht schwer, zu verstehen, sintemal sie wissen, wo die ganze Schrift hinreichet. Wenn man aber ihre Sprache nicht vernimmt und den Geist oder christlichen Verstand nicht hat, da läßt sichs ansehen [ist auch die neue Ansicht], als wären die Propheten trunken und voll Weines gewesen. Wiewohl, wenn man

das Geheimniß der Erlösung durch Leiden und Auferstehen zu durchschauen wünschen. Aber diese unmittelbare, völlige Anschauung ist ihnen jetzt versagt, sie sollen der Kirche Christi nicht vorauseilen. Vielmehr ist die Erlösung, und also auch die Heilserkenntniß, für Diese vorhanden, nicht für die Engel (Hebr. II, 16.). Ihnen für sich genügt Gottes Liebe, denn sie sind heilig. Die Erlösungsthätigkeit Gottes lernen sie nur an uns kennen, und kennen sie daher nur in dem Maße, als sie sich in der Geschichte der Kirche offenbart. Dies wird aufs Deutlichste behauptet: Eph. III, 10. — Eine Unwissenheit der Engel rücksichtlich mancher Rathschlüsse Gottes behaupten auch die Juden, aber mit der groben Entstellung, daß die Gläubigen ihnen dereinst Unterricht ertheilen würden (s. Pott z. d. St.). — Je mehr nun das Ende heranrückt, desto mehr werden die alten Weissagungen erfüllt und von den Gläubigen verstanden werden, bis auch den Engeln das Geheimniß der Erlösung durch ihre Entwickelung in den Gläubigen und das Weltgericht völlig offenbar wird. Theologiae propheticae in V. T., evangelicae in N. T. et angelicae in coelo consonantia et conformitas exprimitur (Calov).

C. I, 13—17.

13. Διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν, νήφοντες, τελείως ἐλπίσατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ·]

Daß die ganze hier folgende Ermahnung mit den vorhergehenden theoretischen Sätzen zusammenhängt und durch διο daraus abgeleitet wird, ist von jeher bemerkt worden. Die Meisten aber faßten Dies zu enge. So schon Oekum. und Theoph.: Αἰτιολογικως ἀπο των προτετιμημενων ἡ παρακλησις. εἰπων γαρ, ὁτι οἱ προφηται διηκονησαν ἡμιν τα της σωτηριας ἡμων, ταυτα δε οὑτως ἠν θαυμαστα, ὡς και ἀγγελοις ἐρασμια καταστηναι, - - εἰπων οὐν ταυτα, ἐπαγει τουτων το αἰτιον (subdit rationem, cur ea dixerit), και φησιν· ἐπει οὐν ταυτα τα

ἡμετερα πασιν ἐφαρμια, οὐ μονον ἀνθρωποις, ἀλλα και ἀγγελοις, μηδε ὑμεις ἀμηλως προς ταυτα διατεθητε, ἀλλα κ. τ. λ. Eben ſo einſeitig und noch gezwungener beziehen es dagegen Henſler und Hottinger nur auf V. 9. und das Frühere zurück. Der Grund der Heiligung, die jetzt gefordert wird, iſt in allen vorhergehenden dogmatiſchen Sätzen enthalten, wie Beza dieſen Zuſammenhang (zu V. 1.) angiebt: Dicturus Petrus de christianae vitae officiis, primo loco de principiis omnium christianarum actionum disserit, longe supra naturam assurgens et longius etiam nos deducens, etc. Nur im Bewußtſeyn der großen Gnade Gottes gegen uns iſt, nicht allein die Verpflichtung, auch die Kraft zur Heiligung des Wandels uns gegeben. Zuerſt ſoll es nämlich volles Vertrauen für die Zukunft erzeugen, das ſelbſt weſentlich die zur Heiligung nothwendige Gemüthsbeſchaffenheit iſt. Solche Ermahnungen finden ſich oft bei Petrus, und als Eigenthümlichkeit Deſſelben in ſeinen Reden und Briefen tritt im Gegenſatze zu ſeinem frühern Selbſtvertrauen das Gefühl der vollkommenen Abhängigkeit von Jeſu, und des eignen Unvermögens hervor (Niemeyer, Char. Th. I, S. 460.).

Ἐλπιζειν iſt überall im N. T. von πιστευειν weſentlich verſchieden, obwohl Beide ſich aufs Engſte berühren. Es fällt nie von ſeiner Grundbedeutung: Meinen, Erwarten, gänzlich ab, und drückt daher an und für ſich immer etwas noch Schwankendes, mehr oder minder Subjectives aus. Nur durch ihre Begründung auf die πιστις erhält die ἐλπις ihren Grund, da Jene eben das Ergreifen, die Aneignung des Objects durch das Subject ausdrückt. In dieſer Verbindung hat die Hoffnung alſo einzig Grund, daher auch Halt und Sicherheit; aber ſie geht in dieſem Leben nie ganz aus ihrer Subjectivität heraus, ſondern bleibt ein vom Glauben Verſchiedenes, wie Dieſer nicht in das Schauen aufgeht. Sie iſt einſtweilen noch ohne den unmittelbaren Beſitz ihres Objectes, alſo in ihrer eigenthümlichen Form, dem ſubjectiven Erwarten; und Alles, was wir zu thun haben, iſt, einſtweilen in dieſer Form vollkommen und ſtandhaft zu ſeyn, ſodaß es Frevel wäre, dieſe chriſtliche Cardinaltugend als überflüßig, gar verderblich, unwiſſenſchaftlich u. ſ. f. vernichten zu wollen

(vgl.

(vgl. o. S. 85.). Neben dem Objecte, das der Hoffnung sich zeigt, aber äußerlich bleibt, also vorschwebt, hat sie auch (wenn sie nicht willkürlich, eitel ist) einen Grund, und zwar auch außer ihr, nämlich, wie wir sagten, vermittelst des Vertrauens, worauf die Hoffnung beruht, und mit dem sie unzertrennlich verbunden ist. Der Act des Hoffens geht also vorwärts nach ihrem entfernten Gegenstande und gründet sich rückwärts auf den Gegenstand des Vertrauens. Wird nun im Ausdrucke dies Mittelglied, die πιστις, ausgelassen, so hat es den Anschein, als heiße ἐλπις, ἐλπιζ. selbst Glaube, vertrauen auf, aber Beides drückt seiner Natur nach immer nur ein auf Vertrauen sich gründendes, aus Vertrauen auf Etwas entstehendes Erwarten, Hoffen aus (vgl. z. B. die Zusammenstellung Beider in V. 21. und andererseits die Zusammenstellung von ἀποκαραδοκια, dem menschlichen, sehnsüchtigen Erwarten, und ἐλπις, der christlichen, vertrauensvollen Hoffnung, Phil. I, 20.). Am Wenigsten läßt sich Dies in den Stellen verkennen, wo ἐλπ. mit der Angabe des Grundes und des Gegenstandes zugleich verbunden wird; Phil. II, 19.: „im Glauben an Christum (vgl. V. 24., πεποιθα ἐν κυριῳ, was Fritzsche, in Matth. p. 44 sq., falsch erklärt) habe ich die Aussicht, euch bald" u. s. w.; Gesch. XXIV, 15.: „im Vertrauen gegen Gott erwarte ich Das (habe ich Das zum Gegenstand der Erwartung; ἐλπ. objective), was auch Diese hier erwarten, daß" u. s. w.; 1 Joh. III, 3.: „Jeder, der diese Hoffnung (nämlich ihn künftig zu schauen), auf ihn gegründet, hat, reinigt sich selbst" (vgl. Lücke). Ἐλπιζειν heißt dann, wenn man die Fülle des Begriffs, der auch das Vertrauen als seine Bedingung einschließt, ausdrücken will, bald: Hoffnung haben in (Christo = im Glauben an Christum), bald: seine Hoffnung setzen auf, in —, bald: eine auf — gegründete Hoffnung haben, oder seine Hoffnung gestellt haben auf — (daher oft das Perfect. von gegenwärtigem Zustande). Es wird also verschiedentlich mit seinem Grunde construirt: mit ἐν sq. dat., ja einmal mit dem Dativ allein, mit εἰς und ἐπι sq. acc., mit ἐπι sq. dat. (vgl. Wahl s. v.). So heißen, ganz wie hier Petrus verlangt, die Gottesfürchtigen in Ps. XXXIII, 18.: ἐλπιζοντες ἐπι το ἐλεος

αὐτου, מיחלים לחסדו, „die im Vertrauen auf seine Barmherzigkeit guter Hoffnung sind" (vgl. Gesenius s. v. יחל). Ganz Dasselbe wird auch unten C. III, 5. ganz gleich, ausgedrückt. Trefflich übersetzt also beidemale Luther. — Die Christen sollen vor Allem ihre Hoffnung auf die Gnade setzen, und zwar τελειως, „ganz", so daß Nichts daran vermißt wird, ohne Mangel, Einschränkung, Befleckung, Unterbrechung; kräftig, ausschließlich, rein, standhaft. Diese Bedeutung ist die sprachlich richtige (so gebrauchen es Chrysost. u. Theophyl., zu Röm. VIII, 18.), und auch von dem Lat. durch perfecte ausgedrückt, und von Calvin u. Bullinger angenommen, von denen der Erste bemerkt: Subindicat, eos qui mentes suas laxant ad vanitatem, non solide, ut decebat, et sincere in Dei gratiam sperare; der Andere umschreibt: In vera atque sincera fide ad finem usque perseverate (vgl. auch Est). Beza schwankt zwischen der Erklärung durch תם, sincere (oppositum falso et adulterino), oder durch ad finem usque, die schon Erasmus giebt und auch Grotius vorzieht, dem die Neuern großentheils folgen. Daß die Standhaftigkeit im Hoffen vonnöthen sey (vgl. Mtth. X, 22., XXIV, 12. und Bengel z. d. St.), liegt mit darin; sie geht aus der Völligkeit des Vertrauens hervor. Andere verbinden τελειως mit νηφοντες: Oekumenius, der darauf Gewicht legt (nicht auch Theophylakt, nur sein Uebersetzer), der Syrer, Hieronymus, Benson. Es ist aber schwer einzusehen, warum νηφ. eine verstärkende Bestimmung erhalten soll (dergleichen auch bei dem gleichstehenden ἀναζ. fehlt); dagegen es sehr natürlich ist, daß der Apostel, nachdem er die Vollkommenheiten der Gnade beschrieben, nun auch Vollkommenheit der Hoffnung um ihretwillen verlange, die der Hauptgegenstand dieses Verses ist.

Nach der angegebenen Bedeutung von ἐλπ. mit ἐπι giebt Dies den Grund an, auf den hin gehofft wird. Dadurch sind wir genöthigt, das φερομενην - ἐν ἀποκαλυψει Ἰησου Χριστου als etwas schon Geschehenes, und diese Gnade als etwas schon Dargebotenes zu fassen. φερομ. macht keine Schwierigkeit. Es ist, wie Grotius bemerkt, das ἀντιστροφον

von κομιζεσθαι, V. 9., quorum illud (ſetzt Pott hinzu) est offerentis, hoc accipientis; alſo im Paſſivo: ertheilt werden, widerfahren (ohne cas. obl. Hebr. IX, 16.). „Das iſt (ſagt Luther dazu), ihr habt die große Gnade nicht verdienet, ſondern iſt euch lauter umſonſt angeboten" (richtiger: gegeben — objective, in Chriſto). ἀπ. Ἰ. Χου. wurde aber V. 7. von der zukünftigen Wiedererſcheinung Chriſti gebraucht (vgl. über den Ausdruck ſelbſt daſ. und zu V. 5.). Daher verſtehen es auch hier viele Ausleger von Dieſer: Oekum. und Theoph. (αὐτη δε ἐστιν, ἡν και προ βραχεος φησι, κατα την δευτεραν του κυριου παρουσιαν, wobei aber zu bemerken iſt, daß die beiden Ausgaben im Texte, wie der Syrer, χαραν haben), Grotius, die engl. Ueberſetzung, Benſon, Hammond, Carpzov, Pott, Bolten, Henſler, Hottinger, Stolz. χαριν iſt dann = χαρισμα (Grot.), et quidem h. n. pro felicitate futura (Pott). Dieſe Bezeichnung der zukünftigen Seligkeit durch χαρισμα wäre aber erſt noch aus unbeſtreitbaren Stellen zu beweiſen. φερ. ſteht dann für das Futurum, und ἐπι ſoll den Gegenſtand des Hoffens angeben, indem es für εἰς ſtehe, was aber auch nicht den Gegenſtand, ſondern ebenfalls den Grund der Hoffnung anzuzeigen pflegt. Am Willkürlichſten verfährt hiebei Bolten, der die Participien zum Hauptſatze und das verb. finit. von ihnen abhängig macht: „um auf die bei Jeſu Chriſti Erſcheinung euch darzureichende Wohlthat hoffen zu können." Zu dieſen Gewaltthätigkeiten nöthigt aber Nichts. Ἀπ. Ἰ. Χρ. bedeutet Chriſti Offenbarung im Allgemeinen, und es kommt bloß auf den Zuſammenhang an, auf welche beſondere es zu beziehen ſey. Ein Zuſammenhang mit V. 7. findet hier aber in Beziehung auf dieſe Worte nicht ſtatt, um ſo weniger, da dieſe Beſtimmung hier nur nachträglich angefügt iſt. Dem Zuſammenhange des Verſes nach verſtehen wir darunter Etwas, was ſchon gegenwärtig die Gnade als den Grund unſerer Hoffnung uns darreicht. In dieſem Falle kann der Apoſtel an zweierlei gedacht haben. Sentit de mysterio *evangelii* jam divulgato, per quod Christus innotuit, seu de *adventu* Christi (Erasmus). Dieſes Letztere wird aber ſonſt nirgends durch ἀποκ.

bezeichnet. Vielmehr ist ja die Menschwerdung des Logos an sich richtiger eine κρυψις, als eine ἀποκαλυψις zu nennen, obwohl eine solche κρυψις als Mittel zur Offenbarung an die Menschen durchaus nothwendig war. Jenes nehmen Luther, Calov, Flacius an, Letzterer mit Berufung auf V. 18., wo die geschehene Erlösung wieder als Gegenstand des Bewußtseyns zum Beweggrunde der Heiligung gemacht wird; Calov mit Verweisung auf Luk. II, 32., Röm. XVI, 25., Gal. I, 16., Eph. I, 17. (füge hinzu 2 Kor. XII, 1., Eph. III, 3.), wo ἀποκαλ. offenbar von der geistigen Offenbarung des Heilandes (durch Wort, Erleuchtung u. s. w.) steht. Willkürlich wäre es aber, die persönliche Erscheinung Desselben davon ausschließen zu wollen, insofern er in ihr lehrend sich offenbarte und so sich offenbarend die Gnade darbot. „Sobald er ist getauft worden, da ist Das angegangen, da hat er Das ausgerichtet, dazu er gesandt und in die Welt kommen war, nämlich, daß er die Wahrheit verkündigte, und Solches an uns würde, daß Alle, die an ihn gläubten, sollten selig werden. Also hat er sich selbst geoffenbaret und zu erkennen gegeben, und uns selbst die Gnade angeboten." „Gott läßt Niemand seine Gnade anbieten, denn durch Christum." „Durch das Evangelium wird uns kund gethan, was Christus sey." (Luther.) So wäre denn der Sinn der Stelle derselbe, wie Joh. I, 17.: In Christo ist Gnade und Wahrheit (aus der Gnade in ihm ist uns in ihm die Wahrheit gegeben, und durch die Wahrheit in ihm die Gnade in ihm geoffenbart), daher die Gläubigen aus seiner Offenbarung schon hienieden Gnade um Gnade genommen haben (V. 16.), was sie sich nun durch die fortdauernde Verkündigung mittheilen. So geschieht denn die Offenbarung unmittelbar durch das Wort, Dieses aber ist auf Christum zurückzuführen, der sich dadurch offenbart, der in der apostolischen Zeit erschienen und von da an offenbar ist, wie Dies unten V. 20 f. hervorgehoben wird. In seiner Offenbarung aber wird uns die in ihm enthaltene χαρις, die durch ihn bewirkte Sündenvergebung, Rechtfertigung, Befreiung bekannt, auf die wir unsere Hoffnung setzen sollen. So bleibt auch χαρις in seiner Bedeutung. Diese Auslegung nun suchte man mit der

zuerſt angegebenen zu vereinigen. Ein unklares Beſtreben darnach findet ſich bei Calvin, dem Marlorat und Beza folgen. φερομ. wird als Präſens genommen, dann aber ἐν für εἰς. Jener erklärt: Gott giebt auch jetzt zuvorkommend die Gnade, darum hoffet, bis zur vollen Offenbarung Derſelben. Daſſelbe ſcheint ſchon der Lat. zu wollen, wenn er überſetzt: Sperate in eam, quae vobis offertur gratiam, in revelationem Jesu Christi. Ganz klar ſucht Bengel die Vereinigung, der aber ἐν in ſeiner Bedeutung läßt: Una est revelatio, quae toto N. Ti. fit tempore, per epiphaniam Christi utramque, Tit. II, 11. 13. Aber gerade in dieſer Stelle wird die χαρις als etwas ſchon Erſchienenes dargeſtellt, woraus das προσδεχεσθαι, die gläubige Erwartung, abgeleitet wird. Hier läßt auch die ganze Conſtruction dieſe Vereinigung nicht zu, ſondern ſchließt die Beziehung des ἐπι - χου. auf das Zukünftige aus. Und Dies thut auch der Zuſammenhang, denn das Vorhergehende und Nachfolgende weiſt darauf hin, daß wir im Vertrauen auf die uns bereits zu Theil gewordene Gnade der Zukunft getroſt u. voll Hoffnung entgegengehen ſollen (vgl. C. V, 10.). — Die Aoriſtform von ἐλπισατε kehrt auch bei den folgenden Imperativen wieder und ſteht hier, wie oft im N. T., wo man das Präſens erwarten ſollte, indem von einer fortdauernden Handlung die Rede iſt, die aber als in einen Moment concentrirt, von einem Acte abhängig, gedacht wird. Auch im Claſſiſchgriechiſchen „hängt es oft von der Willkür des Schriftſtellers ab, ob er eine Handlung bloß in Rückſicht ihrer Vollendung darſtellen will“ (Matthiä S. 950., Winer, Gr. S. 262 f.).

ἀναζ. τας ὀσφυας κ. τ. λ. Die Art und Weiſe, in der vollkommen gehofft werden ſoll, iſt hiemit angegeben. Von der Art, wie man den erſten Participialſatz faſſen will, hängt es ab, ob er als harter Tropus erſcheinen ſoll oder nicht. Erſteres iſt, wie die Ausleger ſelbſt fühlen, der Fall, wenn man annimmt, Petrus rede von Lenden des Gemüths geradezu. P. metaphoram duplicat, quum menti attribuit lumbos (Calvin, Beza, vgl. Hottinger). Statt Deſſen kann man aber annehmen, Petrus bediene ſich eines Bildes: gürtet die Lenden — das wie

viele andere (z. B. Mrk. IX, 50. ἐχετε ἐν ἑαυτοις ἁλας, Eph. VI, 17.) zur Veranſchaulichung und Verſtärkung der Ermahnung dient — ſetze dann aber της διανοιας ὑμων hinzu, um zu verhüten, daß das Bild verkannt oder falſch bezogen werde. Ὀσφυας δε ποιας, ἐσημανεν, ὁτι τας της διανοιας λεγει (Oekum., Theophyl., vgl. Marlorat und Henſler).

ἀναζωσ. τας ὀσφ., wie Arbeiter, Pilger, Läufer, Ringer, Krieger es thun, nämlich in doppelter Abſicht, theils um das Gewand, das die Bewegung hindern könnte, aufzuſchürzen, theils um den Körper ſelbſt feſt zu gürten und zur Bewegung tauglicher zu machen. Hac eadem metaphora etiam Latini dicunt accinctum ad iter aut alia et succinctum et contra mala praecinctum (Flacius). Daſſelbe Bild findet ſich Eph. VI, 14. und in der ganz entſprechenden Stelle Luk XII, 35. Seine Bedeutung kann auch hier nicht zweifelhaft ſeyn. Die διανοια ſoll gegürtet werden, alſo in ſich zuſammengerafft, daß ihr Aeußeres, ihr Gewand gleichſam, nicht ſich zerſtreue und ihr hinderlich ſey, — ad colligendas vires (Bengel). An die böſen Begierden, von denen man ſich befreien müße, dürfen wir hier nicht denken, wie Calvin bemerkt, wohl gegen Luther, dem Flacius folgt. Ein bloßes attenti estote, wie Grotius erklärt, iſt es auch nicht, noch ſteht es hier bildlich von Knechten, die ihren Herrn erwarten (Hammond), und um ihn beim Mahle bedienen zu können, gegürtet ſind (Benſon). Es heißt vielmehr ſoviel, als συντειναντες ἑαυτους και ἀνδρικως διαϑεντες, wie Hiob XXXVIII, 3., XL, 7. (Oekum., Theoph.), vgl. Jer. I, 17., 2 Moſ. XII, 11. (worauf aber ſicher nicht angeſpielt wird); „Nehmt eures Geiſtes Kraft zuſammen" (Henſler), um zur Reiſe, zur Arbeit, zum Kampfe gerüſtet zu ſeyn; eine für die geiſtlichen Pilger (oben V. 1.) und die Kinder des Gehorſams ſehr paſſende Ermahnung. διανοια, der innere Sinn (vgl. Luk. I, 51.), die Denkkraft, aber nicht als bloße Kraft, ſondern mit Grund, Inhalt, Gegenſtand und Form (was unſer Sinn ausdrückt), alſo auch Das, was wir Denkungsart, Geſinnung nennen (vgl. über das Ganze Luther); wie Bolten nach der LXX behauptet = לֵב; aber nur theilweiſe = καρδια,

nämlich als das höhere psychische, das intelligente, freie, auch discursive Bestandtheil Derselben.

Die Sammlung der Seelenkräfte ist eine Contraction Derselben in sich und Abstraction von allem Gleichgültigen. Wo solche ungewöhnliche Kraftanstrengung bei Menschen stattfindet, findet auch leicht, ja immer, wenn sie nicht rein aus Gott ist, krankhafte Exaltation statt, die das Subject selbstisch durch Ueberfüllung und Ueberreizung der Phantasie (im tiefern, weitern Sinne des Worts), vermittelst des Objects bewirkt, und die der Berauschung gleicht. Die christliche Kraftsammlung dagegen ist mit geistiger Nüchternheit verbunden. Νηφω wird im N. T. immer, so wie hier, metaphorisch gebraucht. Dann steht es bald der Wachsamkeit coordinirt, als Correlatbegriff, bald schließt es sie mit ein, da auch der Schlaf eine Berauschung ist. Jenes ist der Fall 1 Thess. V, 8., unten C. V, 8., Dieses 2 Tim. IV, 5., unten C. IV, 7. und hier (vgl. Vatable und Beausobre). Es wird also höchst passend mit der männlichen Bereitung zum Kampfeslauf zugleich gefordert, gleich wie 1 Thess. V, 8. Christus vero Lucae duodecimo (V. 35.) praecinctioni lumborum adjungit lucernas ardentes in manibus: non enim solum expedite viriliterque oportet ambulare: sed etiam habere lucernam, verbi Dei pedibus nostris propositam praelucentemque (Flacius). Dies ist ganz Dasselbe von der objectiven Seite, was hier von der subjectiven bezeichnet wird, denn hanc mentis sobrietatem dat atque custodire potest in nobis divina sapientia (Immler). Eine solche Aehnlichkeit zwischen manchen Redeweisen Christi und Petri (vgl. o. S. 6.) ist schon von Einigen bemerkt worden (Heß, Schriften der Apostel, erste Ausg., Th. II, S. 245., Niemeyer a. a. O.). Daß wir νηφοντες nicht äußerlich nehmen, auch nicht mit Luther von der Züchtigung und Dämpfung des Leibes überhaupt, außer in dem Sinne, daß die hier empfohlene Nüchternheit des Geistes auch Nüchternheit des Körpers voraussetzt (Röm. XIII, 14. u. a.), ist dadurch gerechtfertigt, daß das Vorhergehende ebenfalls bildlich zu verstehen war, wie umgekehrt der papistische Mißbrauch dieser Stelle zeigen kann, warum im Vorhergehenden der heilige

Geiſt ausdrücklich της διανοιας hinzugefügt habe. — Wie ἀναζωσ. als Ausdruck raſcher Handlung im Aoriſt, ſteht νηφ. als Ausdruck dauernder im Präſens.

14. ὡς τέκνα ὑπακοῆς, μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις, 15. ἀλλὰ κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον, καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε·]

Wenn der Chriſt auf beſagte Weiſe ſeine Hoffnung ganz auf die Gnade ſetzt, ſo wirds ihm auch möglich, das Gebot der Heiligung im Wandel in ſteigendem Maße zu erfüllen. Dieſes Gebot und dieſe Möglichkeit gründet ſich darauf, daß er von Gott innerlich geheiliget iſt (V. 2.); jetzt ſoll er ſein Licht äußerlich leuchten laſſen. So ſteht die ἀναστροφη (welches Wort ſich, wie das Verbum, nicht nur bei Paulus und Petrus findet: Matth. XVII, 22., Geſch. V, 22., Jak. III, 13.; und auch Hebr. X, 33., XIII, 7. 18., 2 Pet. II, 7. 18., III, 12.) in einem Gegenſatze zum innern Weſen; ſie iſt von ihm etwas noch Verſchiedenes, ſoll ihm aber gleich ſeyn. Es iſt urſprünglich ein Tropus und bezeichnet (ganz wie περιπατειν, הלך, auch πορευεσθαι) die Art, wie Jemand umhergeht, ſich hin und her bewegt, umkehrt und von verſchiedenen Seiten zeigt (versari, conversari, *conversatio*), dann verallgemeinert die Art des Umgangs, der Aufführung (lauter ſinnliche Ausdrücke); alſo nicht = βιος überhaupt, ſondern nur = der äußern Seite des βιος und zwar in Rückſicht nicht auf ihre feſten Verhältniſſe, ſondern auf die Bewegung in ihnen, das Benehmen, Betragen, der Wandel (vgl. Winer zu Gal. I, 13. und über den entſprechenden Gebrauch des Worts im Profangriech. auch die Inſchriften bei Benſon; παν της ἀναστροφης εὐταξιαν, und Wahl). Auch in dieſer Beziehung ſollen alſo die Chriſten, die als Solche ſchon heilig, gottgeweiht ſind, heilig werden (γενηθητε); und zwar durchaus, alſo ἐν πασῃ ἀναστρ. (vgl. II, 12., III, 1. 16.). Πας behält auch hier die Bedeutung, die es ohne Artikel hat, und wir überſetzen daher nicht mit den Meiſten: in tota con-

versatione, sondern in allem, jeglichem Wandel (der Lat. und Carpzov: in *omni* c.), in omni vitae humanae modo (Semler; Winer Gr. S. 104.). Der Apostel setzt durch diesen Ausdruck eine anderweitige Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit des Wandels voraus, die er nicht aufheben will, von der er aber verlangt, daß alle Modificationen geheiliget werden. Jener Grund der Forderung ist hier auch angegeben: da ihr ja Kinder des Gehorsams seyd. ὡς ist, mit Valla, Erasmus, Calvin u. A., durch tanquam zu übersetzen, nicht mit dem Lat. durch quasi. Es bezeichnet (wie V. 19., C. II, 1. 11. 16., C. IV, 11., vgl. unten zu V. 19.) die wirkliche Beschaffenheit, die der Apostel bei seiner Ermahnung voraussetzt (wie unten V. 23.: ἀναγεγεννημενοι). Hieraus folgert er dann leicht, daß sie heilig wandeln müßten, nämlich 1. nicht mehr wie früher, da sie Gott nicht kannten (negativ), sondern 2. wie Der, den sie jetzt kennten, der sie zur Kindschaft berufen habe (positiv). Dies sind die zwei nähern Bestimmungen des heiligen Wandels. (Luther zieht ὡς τ. ὑπ. unpassend zum Vorhergehenden.)

Ueber ὑπακοη ist oben S. 54—57., zuletzt auch in Bezug auf unsere Stelle das Nöthige gesagt worden. Hier steht es von der obedientia evangelica, dem Glauben. „Gehorsam heißt der Glaube in der Schrift. [Er ist der höchste Gehorsam, weil dem höchsten Gebot geleistet.] Wer das Evangelium und Gottes Wort hört, Der ist ein gehorsamer Sohn Gottes." (Luther.) Calov nimmt es zugleich von der obed. legalis, Calvin (s. u.) und die Neuern von der Letztern allein. Wir haben nur noch die Construction Desselben mit τεκνον zu beleuchten und zwar zuerst diesen letztern Begriff in solcher Construction überhaupt. בן (בת) bezeichnet das Erzeugte in Bezug auf das Erzeugende: Gezeugtes, Product, also: Sohn, Enkel, Nachkomme, (trop. Schüler), Junges, Sproß — ohne Unterschied. In der orientalischen, in der Bibel geheiligten (gereinigten und sanctionirten) Anschauung wird aber das Allgemeine nicht nur als ein Reelles, sondern auch als ein Reelleres und Früheres erkannt, als das Einzelne, das von ihm abhängt, und Dieses daher als sein Erzeugtes betrachtet. (So erscheint auch bei Plato, cf.

Parmenid. p. 152. u. a., und noch stärker bei den ihm folgenden, realistischen Scholastikern, vgl. Tiedemann, Geist d. sp. Phil., Bd. IV, S. 254 f., die allgemeine Qualität als Das, wodurch erst der unbestimmte, bildbare Grundstoff seine bes. Beschaffenheit erhält, die forma.) Daher nun so viele, uns wunderlich, ja verkehrt scheinende Ausdrücke, die wir aber nicht mit Wiederumkehrung übersetzen dürfen. So heißt ein fruchtbarer Hügel בן שמן, wörtlich ein Sohn der Fruchtbarkeit, wo wir begreiflicher finden würden den dichterischen Ausdruck: Vater der Früchte. Aber wie diese unsere, auch richtige, Betrachtungsweise auf die Erscheinung und Folge geht, so jene auf das Wesen und den Grund zurück. (Unserer entspricht auch im Aethiopischen und Arabischen der Gebrauch von „Vater", wobei jedoch in einzelnen Beispielen das profan Poetische nicht zu verkennen ist, und im Hebräischen der Gebrauch von אב, jedoch nur in nomm. propp. S. *Gesenii* thesaur. s. v. אב, no. 7.) Nach Jener wird auf die Entstehung des Hügels in Betreff seiner Fruchtbarkeit Rücksicht genommen, und es erscheint folglich ganz richtig die allgemeine Fruchtbarkeit als seine Erzeugerin (in dieser Beziehung). Sie ist aus sich selbst herausgetreten, in ihm concret geworden, und nur weil so die fruchtbringende Kraft in ihn trat, ist der Hügel selbst fruchtbringend. Darauf weist auch unsere Sprache zurück, denn sie nennt Das, was von Natur Frucht bringt, nicht mehr bloß fruchtbringend, sondern fruchtbar, was die vis *nativa*, die inhärirende Eigenschaft, ausdrückt (wörtl. mit Frucht geschwängert). Auf ein solches Abstammungsverhältniß lassen sich nicht nur die ähnlichen Ausdrücke zurückführen, z. B. בנות בן חיל, בני השיר (Töchter Apolls, Söhne des Herkules würden entsprechend, aber falsch personificirend die Griechen und Römer sagen, sogleich die allgemeinen Realien in sinnliche Figuren umsetzend), sondern auch die andern, wie die Construction mit Zeitangaben, wo בן wieder das Product der angegebenen Zeit bedeutet, werde Diese nun abstract, als bloße Form, gefaßt, oder concret, sodaß sie die Fülle der Facta in sich begreift (wie wir sagen: ein Kind der schweren Zeit); kurz alle die, welche auf den ersten Anblick bloß eine Aehnlichkeit, oder ein subordinirtes Verhältniß bezeichnen, in

denen aber diese Bedeutung sich jedesmal auf jene gründet, so daß der sensus des Worts derselbe bleibt, wenn auch die eine oder die andere significatio hervortritt (vgl. deren Angabe von Karl Gurlitt in den Studien und Kritiken Bd. II, S. 729, wo aber doch noch zu viel Zersplitterung und Entgegensetzung, namentlich in no. 3. und 4., stattfindet). Eine ähnliche, aber wohl zu unterscheidende Verbindung von etwas Allgemeinem mit einem besondern Subjecte findet im Hebräischen durch איש und בעל statt. Jenes, das schon an sich ein unbedeutenderer, oft abstracter Ausdruck für Person ist (Jemand überhaupt, gleichsam; ein man) bezeichnet in solcher Verbindung ein solches Verhältniß schlechthin als ein daseyendes, ohne Rücksicht auf den Ursprung, und als Verhältniß der Vereinigung überhaupt, ohne Angabe der Art Desselben, ohne Bezeichnung des Höhern und Niedrigern. So איש מלחמה ein Kriegsmann schlechtweg (während Sohn des Kriegs viel mehr sagen würde), איש דברים einer der Processirenden. Dieses drückt das Verhältniß aus, wenn eine Sache der Person untergeordnet, in ihrem Besitz ist; es steht also bisweilen auch da, wo auch איש stehen könnte, בעל דברים, wer Rechtshändel hat (vielleicht: wer sie anfängt, 2 Mos. XXIV, 14.), ist aber ausdrucksvoller. Dagegen finden wir es nirgends mit einer Eigenschaft construirt, die höher und früher als die Person wäre, und wo Diese also mit בן bezeichnet werden müßte. — Kinder des Gehorsams, des Glaubens, sind also Solche, die durch den Glauben Das geworden sind, was sie sind, durch ihn, der in sie gepflanzt wurde, neu geboren wurden und daher den Charakter des Glaubens haben, also auch immerfort zum Gehorsam tüchtig sind. Ein richtiges Gefühl bewog daher die ältern Uebersetzer und Ausleger das Wort Kind beizubehalten, obgleich sie es unmittelbar auf Gott zu beziehen suchten, ohne Klarheit (s. o. Luther), oder durch die Erklärung: Kinder Gottes, die der Gehorsam als Solche kenntlich macht (Calvin). Die richtige Vermittlung ist aber die: Kinder des Glaubens sind Kinder der Gnade = Kinder Gottes, d. h. Gott macht sie durch den Glauben an die Gnade, den Gehorsam gegen Dieselbe, zu seinen Kindern. Bei den neuern

Geiſt ausdrücklich της διανοιας hinzugefügt habe. — Wie ἀναζωσ. als Ausdruck raſcher Handlung im Aoriſt, ſteht νηφ. als Ausdruck dauernder im Präſens.

14. ὡς τέκνα ὑπακοῆς, μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις, 15. ἀλλὰ κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον, καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε·]

Wenn der Chriſt auf beſagte Weiſe ſeine Hoffnung ganz auf die Gnade ſetzt, ſo wirds ihm auch möglich, das Gebot der Heiligung im Wandel in ſteigendem Maße zu erfüllen. Dieſes Gebot und dieſe Möglichkeit gründet ſich darauf, daß er von Gott innerlich geheiliget iſt (V. 2.); jetzt ſoll er ſein Licht äußerlich leuchten laſſen. So ſteht die ἀναστροφη (welches Wort ſich, wie das Verbum, nicht nur bei Paulus und Petrus findet: Mtth. XVII, 22., Geſch. V, 22., Jak. III, 13.; und auch Hebr. X, 33., XIII, 7. 18., 2 Pet. II, 7. 18., III, 12.) in einem Gegenſatze zum innern Weſen; ſie iſt von ihm etwas noch Verſchiedenes, ſoll ihm aber gleich ſeyn. Es iſt urſprünglich ein Tropus und bezeichnet (ganz wie περιπατειν, הלך, auch πορευεσθαι) die Art, wie Jemand umhergeht, ſich hin und her bewegt, umkehrt und von verſchiedenen Seiten zeigt (versari, conversari, *conversatio*), dann verallgemeinert die Art des Umgangs, der Aufführung (lauter ſinnliche Ausdrücke); alſo nicht = βιος überhaupt, ſondern nur = der äußern Seite des βιος und zwar in Rückſicht nicht auf ihre feſten Verhältniſſe, ſondern auf die Bewegung in ihnen, das Benehmen, Betragen, der Wandel (vgl. Winer zu Gal. I, 13. und über den entſprechenden Gebrauch des Worts im Profangriech. auch die Inſchriften bei Benſon; παν της ἀναστροφης εὐταξιαν, und Wahl). Auch in dieſer Beziehung ſollen alſo die Chriſten, die als Solche ſchon heilig, gottgeweiht ſind, heilig werden (γενηθητε); und zwar durchaus, alſo ἐν πασῃ ἀναστρ. (vgl. II, 12., III, 1. 16.). Πας behält auch hier die Bedeutung, die es ohne Artikel hat, und wir überſetzen daher nicht mit den Meiſten: in tota con-

πονηρου ἀπεχεσθε, denn nur so kann uns Gott ganz heilig machen (ὁλοτελεις, ebend. V. 23.). Dies selbst aber ist nur möglich, wenn wir gänzlich (τελειως) auf Gott vertrauen. Ἐπιθυμια steht weniger oft aequivoce, als sensu malo, und bezeichnet daher gewöhnlich die böse Begierde; aus dem Grunde, daß die menschlichen Begierden gewöhnlich böse sind; daher Paulus das Gesetz in den Ausdruck concentrirt: οὐκ ἐπιθυμησεις (Röm. VII, 7.) Diese ἐπιθ. ist eine Folge der Sünde, ja in ihrem Grunde die Sünde selbst, welche ja darin besteht, daß der Mensch etwas Anderes will, als was Gott ihm bestimmt. Wie nun die ἐπιθ. eine παραβασις des göttlichen Willens war, erzeugte dies παραπτωμα die unzähligen, regellosen ἐπιθυμιας, denn seit mit der ersten willkürlichen Begierde die Sünde in die Welt kam, und da die subjective Folge des Falls, in der die Sünde fortlebt und herrscht, die Ausleerung des Menschen vom göttlichen Leben, äußerliches Leiden, Furcht, Haß und Zorn gegen Gott war, so ist es von da an eine selbverschuldete, aber nothwendige Eigenschaft des Menschen, mehr und Anderes zu begehren, als er hat, als Gott ihm bestimmt. Er sucht durch Aneignung in Besitz, Genuß, Wissen und Beherrschen die Leere seines Wesens zu füllen, die Leiden zu heben, sich gegen Gott sicher zu stellen und stark zu machen. Dasjenige aber, was der Mensch sich anzueignen sucht, ist theils selbst durch ihn unter demselben Fluche, theils wird es durch die Aneignung selbst verunreiniget, und kann somit, da der göttliche Fluch tödtet, zersplittert, nie ganz in seinen Besitz kommen, in sein Wesen übergehen, sodaß der Endzweck unerreicht, die Begierde ungestillt bleibt. So ist die Begierde (Just. M. bezeichnet sie sehr gut als την ἐν ἑκαστῳ κακην προς παντα και ποικιλην φυσει ἐπιθυμιαν, Apol. II, p. 58. E.) in jedem Menschen als eine und dieselbe vorhanden, aber in ihrer Manifestation durch die Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur und der Individualität modificirt, so daß sie in verschiedene pseudoorganische Formen sich ausbilden, sich in mannigfaltige ἐπιθυμιας constituiren kann. Jeder durch die natürliche Individualität bis zu ihr gelangende Gegenstand ist ihr dabei ein Reiz, sich seiner zu bemächtigen, und in diesem Contacte mit der Welt und ihrem Für-

sten besteht die Versuchung, der die Begierde alsobald unterliegt, sodaß sie als Mutterſünde die Thatsünde empfängt, und, sobald es möglich ist, ausgebiert; die That aber, weit entfernt, das Leben zu bringen, bringt nur den Tod hervor (Jak. I, 14. 15., vgl. Heidegger, corp. theol. t. I, p. 640 a.); daher denn die in der Welt herrschende φθορα ἐν ἐπιθυμια (2 Pet. I, 4.). Dies die Geschichte der ἐπιθυμια im Allgemeinen. Bei den Gläubigen ist sie mit ihren verschiedenen Formationen ein προτερον, Etwas, das früher in ihnen stattfand und später nicht mehr, denn als Solches wird sie hier durch das adv. temporis προτερον (vgl. 1 Tim. I, 13.) bezeichnet, wie anderwärts durch das synon. ποτε (Röm. XI, 30., Eph. II, 2. 3. 11. 13., V, 8.). Die Zeit, in der es stattfand, und die nun vergangen ist (vgl. unten C. IV, 3.), wird charakterisirt durch ἐν τη ἀγνοια ὑμων (vgl. o. S. 15 f.). Die ἀγν. ist also mit den Lüsten verbunden, nämlich auf doppelte Weise. Zuerst ist die Sünde die Ursache Derselben, und wie Calvin bemerkt, falsum est illud Platonicum dogma, sola ignorantia peccari (vgl. Röm. I, 21.: γνοντες κ. τ. λ.); dann wird die Unterlassungssünde Ursache der Unwissenheit sowohl, als sogleich auch der positiven Verfinsterung, der Irrthümer (vgl. über diesen Zusammenhang 2 Thess. II, 10 ff., Röm. I, 1.: ἀλλ' ἐματαιωθησαν κ. τ. λ.). Daraus folgen auch die positiven Verbrechen gegen Gottes Majestät (Röm. I, 22 f.) und dann die Dahingabe in den Lüsten des Herzen (das., ἐν ταις ἐπιθ., nicht εἰς τας, denn sie sind schon von Anfang an vorhanden) zur Unreinigkeit (V. 24. 26.). Unde discimus incredulitatem malorum omnium fontem esse. Ubi non viget Dei notitia, illic regnum occupant tenebrae, error, vanitas, privatio lucis et vitae. Neque tamen haec impediunt, quominus male sibi conscii sint impii peccando, suumque in caelo judicem et apud se carnificem sentiant (Calvin, vgl. auch Luther). Dieselbe Ermahnung zur Ablegung des den verführerischen Lüsten gemäß verdorbenen alten Menschen, wie er in der προτερα ἀναστροφη, dem περιπατειν ἐν ματαιοτητι του νοος κ. τ. λ. sich darstellte, finden wir Eph. IV, 17—22., vgl. Tit. II, 12. Es entsteht aber dabei die

Frage, wie und inwiefern die bösen Begierden für den Wiedergebornen ein Vergangenes seyen, dem er nicht wieder „gleichbärdig" werden dürfe? Insofern er wiedergeboren ist, nicht absolut. Als neuer Mensch, Geist von Geist, hat er die ἐπιθυμια und ἁμαρτια nicht in sich (1 Joh. III, 6. 9.), aber er hat noch die volle peccati labes et adhaerentia (gegen die Papisten), in der σαρξ, dem alten Menschen. Das Verhältniß dieser Beiden ist aber dieses (gegen die Quietisten), daß der Geist eben so sehr gegen das Fleisch streitet, als es gegen ihn (Gal. V, 16 f.), und in diesem unausgesetzten Kampfe den Sieg davon trägt, sodaß die Gesinnung geistlich ist (Röm. VIII, 5—11., 1 Joh. V, 4.), während der natürliche Mensch blind in den Lüsten lebt und nur den Kampf Derselben unter sich kennt, im besten Falle aber den Kampf mit dem Gesetze, ohne den Sieg zu sehen. Quamdiu vivis, inquit *Augustinus*, necesse est peccatum esse in membris tuis, saltem regnum ipsi auferatur (vgl. Quenstedt, p. II, c. 2., sect. II, quaest. 12.).

Dem Wiedergebornen kommt es zu, was er innerlich ist, auch äußerlich darzustellen im Wandel, in dem er ebenfalls den alten Menschen verleugnen und bestreiten soll, sodaß er sich ihm auf keine Weise gleich stelle, ἀλλα κατα τον καλεσαντα ὑμας ἁγιον κ. τ. λ., nicht mehr ähnlich den ehemaligen Lüsten, sondern nach dem Vorbilde des Heiligen, der euch aus jenen Lüsten herausberufen hat. Diese positive Bestimmung ist aber, statt, wie die vorige, einen eigenen Participialsatz zu bilden, sogleich in lebhafter Rede mit dem Hauptsatze verschmolzen worden. Will man sie zum Behuf genauerer Betrachtung ganz ablösen, so läßt sich nach ἁγιον, ἀναστρεφοντες ergänzen, sodaß wir zwei sich entsprechende Participialsätze haben. So, nur etwas freier, fassen das Ganze schon Oekum. und Theophyl.: ἀλλα νυν γουν (λεγει) τῳ καλεσαντι συσχηματιζομενοι, ἁγιῳ ὀντι κ. τ. λ. Umgekehrt betrachtet Bengel den ganzen 15ten Vers als ein Komma, das den Gegensatz zu V. 14. bilde, und nimmt also zwei Sätze an, indem er den ersten dadurch erhält, daß er nach συσχημ. γενηθητε ergänzt. Unsere Erklärung ist aber gewiß einfacher, da die Zusammenziehung der zweiten Be-

ſten beſteht die Verſuchung, der die Begierde alſobald unterliegt, ſodaß ſie als Mutterſünde die Thatſünde empfängt, und, ſobald es möglich iſt, ausgebiert; die That aber, weit entfernt, das Leben zu bringen, bringt nur den Tod hervor (Jak. I, 14. 15., vgl. Heidegger, corp. theol. t. I, p. 640 a.); daher denn die in der Welt herrſchende φθορα ἐν ἐπιθυμια (2 Pet. I, 4.). Dies die Geſchichte der ἐπιθυμια im Allgemeinen. Bei den Gläubigen iſt ſie mit ihren verſchiedenen Formationen ein προτερον, Etwas, das früher in ihnen ſtattfand und ſpäter nicht mehr, denn als Solches wird ſie hier durch das adv. temporis προτερον (vgl. 1 Tim. I, 13.) bezeichnet, wie anderwärts durch das ſynon. ποτε (Röm. XI, 30., Eph. II, 2. 3. 11. 13., V, 8.). Die Zeit, in der es ſtattfand, und die nun vergangen iſt (vgl. unten C. IV, 3.), wird charakteriſirt durch ἐν τῃ ἀγνοια ὑμων (vgl. o. S. 15 f.). Die ἀγν. iſt alſo mit den Lüſten verbunden, nämlich auf doppelte Weiſe. Zuerſt iſt die Sünde die Urſache Derſelben, und wie Calvin bemerkt, falsum est illud Platonicum dogma, sola ignorantia peccari (vgl. Röm. I, 21.: γνοντες κ. τ. λ.); dann wird die Unterlaſſungsſünde Urſache der Unwiſſenheit ſowohl, als ſogleich auch der poſitiven Verfinſterung, der Irrthümer (vgl. über dieſen Zuſammenhang 2 Theſſ. II, 10 ff., Röm. I, 1.: ἀλλ' ἐμιαναθησαν κ. τ. λ.). Daraus folgen auch die poſitiven Verbrechen gegen Gottes Majeſtät (Röm. I, 22 f.) und dann die Dahingabe in den Lüſten des Herzen (daſ., ἐν ταις ἐπιθ., nicht εἰς τας, denn ſie ſind ſchon von Anfang an vorhanden) zur Unreinigkeit (V. 24. 26.). Unde discimus incredulitatem malorum omnium fontem esse. Ubi non viget Dei notitia, illic regnum occupant tenebrae, error, vanitas, privatio lucis et vitae. Neque tamen haec impediunt, quominus male sibi conscii sint impii peccando, suumque in caelo judicem et apud se carnificem sentiant (Calvin, vgl. auch Luther). Dieſelbe Ermahnung zur Ablegung des den verführeriſchen Lüſten gemäß verdorbenen alten Menſchen, wie er in der προτερα ἀναστροφη, dem περιπατειν ἐν ματαιοτητι του νοος κ. τ. λ. ſich darſtellte, finden wir Eph. IV, 17—22., vgl. Tit. II, 12. Es entſteht aber dabei die

Bedeutung weg. Worin die Heiligkeit des Wandels beſtehe, ſetzt Petrus im ganzen Briefe auseinander. Die Forderung ſelbſt lautet, ac si diceret: „Mecum vobis negotium est. Vos mei estis. Ergo a gentium pollutionibus abstinete.“ Est hoc nobis nimium proclive, respicere in homines, ut communem eorum vitam sequamur. (Calvin.) „Quomodo ego fons sanctitatis sum, per substantiam sanctus existens, vos studete participari sanctitate, quos [quod?] diligo, ut sitis, sicut et ego.“ Et vide dispensationem. Sic [Se] namque sanctum *esse* dixit, accedentes autem ad eum *fieri vel futuros* sanctos invitat. (Didymus.) γενεσθε, oder nach Andern ἐσεσθε, was aber lediglich aus der LXX herzurühren ſcheint, oder nach einigen Autoritäten γινεσθε, bildet einen heimlichen Gegenſatz zu εἰμι. Die Stelle ſteht 3 Moſ. XI, 44., XIX, 2., XX, 7. 26., vgl. V. 8.: ἐγω κυριος ὁ ἁγιαζων ὑμας. Es liegt nämlich in dem Begriff Gottes, als des ens a se, daß jede Eigenſchaft, die in ihm erkannt wird, in einem eminenten, primären Sinne ſein iſt, ſodaß: Gott iſt heilig, eben zugleich heißt: er iſt die Quelle aller Heiligung; wie umgekehrt von einem Geſchöpfe geſagt: es iſt heilig, heißt: es iſt von Gott geheiligt. Nichtsdeſtoweniger iſt es das Geſetz Gottes für die Menſchen, heilig zu werden, woraus erhellt, daß Gott allerdings Dinge, ja lauter Dinge vorſchreibt, die der Menſch, aus eigener Kraft, nicht erfüllen kann. Warum? lehrt in Betreff des natürlichen Menſchen Röm. VII. Hier iſt von Solchen die Rede, die durch die Heiligung von Gottes Geiſt zum Gehorſam befähigt ſind (oben V. 2.).

17. καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον, ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε·]

Particula εἰ non est conditionalis, sed assertiva, non dubitantis, sed rem notam praesupponentis: „quia patrem invocatis“ (Calvin) = quandoquidem (Hottinger; Wahl I, p. 362 sq.). In dieſem Falle ſteht es immer, wie hier, mit dem indic. Dieſe Art des Ausdrucks iſt aber hier, wie auch

in andern Fällen, nicht aus Urbanität gewählt, sondern um die Rede eindringlicher zu machen, indem man die Sache, die man so begründen will, als von der mit εἰ angegebenen unzertrennlich darstellt; sodaß z. B. hier der Sinn, entwickelt, ist: Wenn ihr nicht in Furcht wandelt, so müßte man ja annehmen, daß ihr Gott nicht als euren Vater betrachtet; folglich, da ihr ihn als Vater anruft, so müßt ihr auch nothwendig u. s. w. Also εἰ = wenn, wie ich nicht anders glauben kann; — wie auch oft unser deutsches wenn statt da steht, — entsprechend dem ὡς V. 14. Bei ἐπικαλοῦμαι ist es gleichgültig, welche Bedeutung man hier annehmen will: cognominare, nuncupare, oder invocare. Die letztere, streng genommen, würde aber ὡς zu ergänzen zwingen. Besser nimmt man es also = benennen, nennen (öffentlich). Von dem Ganzen sagt Bullinger richtig: Eodem haec pertinent, quo et superiora; iterum enim exhortatur ad innocentiam vitae, argumento ducto a natura fidei et cognitione Dei. Nur wird dasselbe Argument von seiner andern Seite gebraucht. Vorher nannte Petrus die Gläubigen Kinder des Gehorsams und Gott den Berufenden (καλέσαντα); er machte sie also darauf aufmerksam, daß sie dem Berufe Folge geleistet hätten und demnach heilig werden müßten, da auch Gott es ist. Jetzt stellt er dasselbe Verhältniß von der andern Seite und zugleich stärker dar. Sie selbst sind es, die Gott vor aller Welt Vater nennen (ἐπικαλεισθε), dieser Vater aber ist — Dies vertritt und erhöht hier das ἁγιος — der unpartheiische Richter, der Furcht einflößen muß. Προσωπον λαμβανειν (Lk. XX, 21.), woher das neutestamentliche προσωπολημπτεω, -λημπτης, -λημψια (über die von Lachmann beibehaltene ägyptische Schreibart s. Hug, Einleitung I, S. 277.), entspricht ganz dem hebräischen נשׂא פנים, wie βλεπειν εἰς πρ. ἀνθρωπων nur der griechische Ausdruck für das gleichbedeutende הכיר פנים zu seyn scheint (Mtth. XXII, 16. und Mrk. XII, 14., vgl. mit Lk.), und wie auch πρ. θαυμαζειν (Juda 16., vgl. 3 Mos. XIX, 15.: οὐ λημψη προσ. πτωχου, οὐδε μη θαυμασης πρ. δυναστου) der Ausdruck für denselben Sinn ist, aber nur in Bezug auf die προσωπα der Ansehnlichern, (wovon das Gegentheil αἰσχυνεσθαι

πρ. ist, Spr. XXVIII, 21., LXX.). Diese Ausdrücke werden im A. T. von Richtern gebraucht, die sich durch Rücksichten auf die Personen bestimmen lassen (Mal. II, 9., 5 Mos. I, 17.). Gott aber wird die Prosopolepsie abgesprochen (5 Mos. X, 17.: οὐ θαυμάζει προσώπου, Gal. II, 6., Gesch. X, 34., im Munde Petri, Röm. II, 11., Eph. VI, 9., Kol. III, 25.), denn Gott ist κρίνων δικαίως (unten C. II, 23., Hiob XXXIV, 18.). Die Christen werden davor gewarnt Jak. II, 1. 9. Der Fehler der Prosopolepsie kann in verschiedenen Fällen auf sehr verschiedene Art geschehen, daher sie auch von Gott in verschiedenen Beziehungen negirt wird. So wird bald dem Zusammenhange gemäß gesagt: „Gott macht keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden" (sondern will, daß Alle durch das Evangelium zur Erkenntniß der Wahrheit kommen), bald: „er sieht nicht darauf, ob Jemand ein Herr oder ein Knecht ist;" bald steht es ganz allgemein von allen Rücksichten, die sich auf die Personen beziehen, ohne zur Sache zu gehören, wie Grotius zu Jak. II, 1. sagt: in evangelica re προσωπολημψια est alios aliis praeferre, ob ea, quae ad evangelium nihil pertinent. Es fragt sich also nur, ob ἀπρ. (als Adverb. ein ἅπ. λεγ.) hier in einer Beziehung oder absolut stehe? Zuerst ist klar, daß es das κατὰ τὸ ἑκ. ἔργον verstärkt: lediglich nach dem Werke eines Jeden, ohne anderweitige Rücksicht. Dann erscheint auch der Zusatz ἑκάστου nicht ohne Bedeutung, und ἀπρ. nicht ohne Beziehung auf ihn: einen wie den andern, ohne Unterschied. Und nun wird uns auch der ganze Satz in seinem Zusammenhange klar: Ihr seyd Kinder Gottes, aber eben Dies muß euch, statt zur Läßigkeit und Sicherheit, zum Wandel in Furcht bewegen, denn es ist ja, wie ihr selbst bekennt, Derjenige euer Vater, der einen Jeden nach seinem Werke richtet, ohne zwischen seinen Kindern und den Andern zu unterscheiden, also ohne euch im Gerichte zu begünstigen. An den beliebten Gegensatz von Juden und Heiden denken auch hier Grotius, Hammond, Bengel, ohne alle Veranlassung. Aber eben so wenig erlaubt auch der Zusammenhang, es mit den Andern fast allen von der Rücksichtslosigkeit Gottes auf äußerliche Vorzüge zu beziehen. Waren etwa die Leser Petri, nur der Mehr-

in andern Fällen, nicht aus Urbanität gewählt, sondern um die Rede eindringlicher zu machen, indem man die Sache, die man so begründen will, als von der mit εἰ angegebenen unzertrennlich darstellt; sodaß z. B. hier der Sinn, entwickelt, ist: Wenn ihr nicht in Furcht wandelt, so müßte man ja annehmen, daß ihr Gott nicht als euren Vater betrachtet; folglich, da ihr ihn als Vater anruft, so müßt ihr auch nothwendig u. s. w. Also εἰ = wenn, wie ich nicht anders glauben kann; — wie auch oft unser deutsches wenn statt da steht, — entsprechend dem ὡς V. 14. Bei ἐπικαλοῦμαι ist es gleichgültig, welche Bedeutung man hier annehmen will: cognominare, nuncupare, oder invocare. Die letztere, streng genommen, würde aber ὡς zu ergänzen zwingen. Besser nimmt man es also = benennen, nennen (öffentlich). Von dem Ganzen sagt Bullinger richtig: Eodem haec pertinent, quo et superiora; iterum enim exhortatur ad innocentiam vitae, argumento ducto a natura fidei et cognitione Dei. Nur wird dasselbe Argument von seiner andern Seite gebraucht. Vorher nannte Petrus die Gläubigen Kinder des Gehorsams und Gott den Berufenden (καλέσαντα); er machte sie also darauf aufmerksam, daß sie dem Berufe Folge geleistet hätten und demnach heilig werden müßten, da auch Gott es ist. Jetzt stellt er dasselbe Verhältniß von der andern Seite und zugleich stärker dar. Sie selbst sind es, die Gott vor aller Welt Vater nennen (ἐπικαλεῖσθε), dieser Vater aber ist — Dies vertritt und erhöht hier das ἅγιος — der unpartheiische Richter, der Furcht einflößen muß. Προσωπον λαμβανειν (Lk. XX, 21.), woher das neutestamentliche προσωποληπτεω, -ληπτης, -ληψια (über die von Lachmann beibehaltene ägyptische Schreibart s. Hug, Einleitung I, S. 277.), entspricht ganz dem hebräischen נשׂא פנים, wie βλεπειν εἰς πρ. ἀνθρωπων nur der griechische Ausdruck für das gleichbedeutende הכיר פנים zu seyn scheint (Mtth. XXII, 16. und Mrk. XII, 14., vgl. mit Lk.), und wie auch πρ. θαυμαζειν (Juda 16., vgl. 3 Mos. XIX, 15.: οὐ λημψη προσ. πτωχου, οὐδε μη θαυμασης πρ. δυναστου) der Ausdruck für denselben Sinn ist, aber nur in Bezug auf die προσωπα der Ansehnlichern, (wovon das Gegentheil αἰσχυνεσθαι

πρ. ist, Spr. XXVIII, 21., LXX.). Diese Ausdrücke werden im A. T. von Richtern gebraucht, die sich durch Rücksichten auf die Personen bestimmen lassen (Mal. II, 9., 5 Mos. I, 17.). Gott aber wird die Prosopolepsie abgesprochen (5 Mos. X, 17.: οὐ θαυμάζει προσώπου· Gal. II, 6., Gesch. X, 34., im Munde Petri, Röm. II, 11., Eph. VI, 9., Kol. III, 25.), denn Gott ist κρίνων δικαίως (unten C. II, 23., Hiob XXXIV, 18.). Die Christen werden davor gewarnt Jak. II, 1. 9. Der Fehler der Prosopolepsie kann in verschiedenen Fällen auf sehr verschiedene Art geschehen, daher sie auch von Gott in verschiedenen Beziehungen negirt wird. So wird bald dem Zusammenhange gemäß gesagt: „Gott macht keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden" (sondern will, daß Alle durch das Evangelium zur Erkenntniß der Wahrheit kommen), bald: „er sieht nicht darauf, ob Jemand ein Herr oder ein Knecht ist;" bald steht es ganz allgemein von allen Rücksichten, die sich auf die Personen beziehen, ohne zur Sache zu gehören, wie Grotius zu Jak. II, 1. sagt: in evangelica re προσωπολημψια est alios aliis praeferre, ob ea, quae ad evangelium nihil pertinent. Es fragt sich also nur, ob ἀπρ. (als Adverb. ein ἀπ. λεγ.) hier in einer Beziehung oder absolut stehe? Zuerst ist klar, daß es das κατα το ἑκ. ἐργον verstärkt: lediglich nach dem Werke eines Jeden, ohne anderweitige Rücksicht. Dann erscheint auch der Zusatz ἑκαστου nicht ohne Bedeutung, und ἀπρ. nicht ohne Beziehung auf ihn: einen wie den andern, ohne Unterschied. Und nun wird uns auch der ganze Satz in seinem Zusammenhange klar: Ihr seyd Kinder Gottes, aber eben Dies muß euch, statt zur Käßigkeit und Sicherheit, zum Wandel in Furcht bewegen, denn es ist ja, wie ihr selbst bekennt, Derjenige euer Vater, der einen Jeden nach seinem Werke richtet, ohne zwischen seinen Kindern und den Andern zu unterscheiden, also ohne euch im Gerichte zu begünstigen. An den beliebten Gegensatz von Juden und Heiden denken auch hier Grotius, Hammond, Bengel, ohne alle Veranlassung. Aber eben so wenig erlaubt auch der Zusammenhang, es mit den Andern fast allen von der Rücksichtslosigkeit Gottes auf äußerliche Vorzüge zu beziehen. Waren etwa die Leser Petri, nur der Mehr-

zahl nach, in dem Falle, sich auf Macht, Reichthum und dergleichen verlassen und dadurch verblenden zu können? — Daß die Menschen dereinst alle nach ihren Werken gerichtet werden, ist durchgängige Lehre der heil. Schrift. Mtth. XXV. XVI, 27.: ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ. Röm. II, 6.: - - κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Offb. XXII, 12.: - - ὡς τὸ ἔργον αὐτοῦ ἐσται. Der Singul. ἔργον faßt dabei, wie man sieht, alle Werke zusammen; er bezeichnet die Wirksamkeit eines Jeden (πρᾶξις) als ein concretes Ganzes. Dabei aber ist zu bemerken, daß Gott nicht die Werke (an und für sich) richtet, wie ein menschl. Richter die äußere That allein zu richten hat (sodaß er auch nicht etwa διὰ τὸ ἐ. selig macht oder verdammt, vgl. *Chemnitii* Exam. conc. Trid. P. I, De bonis opp., qu. 4.: de praemiis et meritis bon. opp.), sondern κατὰ τὸ ἔργ., d. h. er richtet den ganzen Menschen, aber vermittelst seiner Werke, als der Kennzeichen seines ganzen Wesens. Werk des Menschen aber ist, streng genommen, jede freie Bewegung der Seele, die immer auch ins Aeußere übergeht. In diesem Aeußern erkennt Gott das Innere, und nach ihm beurtheilt er den ganzen Menschen, obgleich das Innere ebenfalls vor ihm offen liegt, damit auch alle Geschöpfe die Gerechtigkeit seines Urtheils kennen können (vgl. Luther z. unf. St.). Und durch dieses Gericht werden alle Menschen in zwei Classen zerfallen, denn nach allen Stellen über Dasselbe werden bei den Einen nur böse, bei den Andern nur gute Thaten zum Vorschein und in Anschlag kommen, sodaß nicht von Weitem an eine Abwägung und Subtraction der guten und bösen Werke zu denken ist. Das ganze Leben erscheint vorerst als ein Werk: bonum malumve (Bengel); Röm. II, 6—10. Ein Solches aber ist es nur entweder vom Glauben aus, als ein in guten Werken beharrliches Streben nach der Seligkeit, oder von dem Ungehorsam gegen die Wahrheit aus, als Gehorsam gegen die Ungerechtigkeit (ebendas.). So wird aus den guten Werken der Glaube erkannt, aus den bösen der Unglaube, und es findet dabei keine Schwierigkeit in Betreff der guten Werke der Ungläubigen statt, da es überhaupt unmöglich ist, daß sie Solche verrichten. Denn auch, wenn der heil. Geist sie, um sie zu bekehren,

zu Diesem oder Jenem antreibt und sie es thun, ohne sich wahrhaft zu bekehren, so ist offenbar, daß diese That, im Causalzusammenhang ihres Lebens betrachtet, sie nur desto verdammlicher machen kann und, was ihren Charakter betrifft, als böse erscheint. In Betreff der bösen Werke der Gläubigen aber ist zu bemerken, daß ihrer ebenfalls nie in den Schilderungen des Gerichts Erwähnung geschieht. Dies kann seinen Grund nicht darin haben, daß alsdann die Gemeine Christi als völlig untadelhaft dasteht (Juda 24.), sondern nur darin, daß ihr auch die ehemaligen Sünden nicht können zugerechnet werden, und zwar nach Gottes Gerechtigkeit, wenn er sie nach ihren Werken beurtheilt. Unter diesen Werken nämlich ragt eins hervor, das die ganze Betrachtungsweise des Lebens bestimmt, das Gotteswerk (ἔργον του Θεου), der Glaube (Joh. VI, 29.), d. h. die Annahme der von Gott angebotenen Sündenvergebung. Dieser Act gehört natürlich auch mit ins Gericht; da er aber in Nichts besteht, als in der Annahme der göttlichen Amnestie, so befreit er auch vom Gericht (Joh. V, 24.), d. h. der Gläubige kann nicht mehr verdammt werden, weil seine Sünden, als vergebene Sünden, nicht mehr zum Grunde der Verdammniß gereichen können. Es ist also der höchste Grundsatz des jüngsten Gerichts, nach den Werken zu richten, allerdings, wie Flacius sich ausdrückt, eine legalis sententia, der eine exceptio evangelica unerschütterlich entgegensteht, aber diese Exception selbst ist so legal als irgend ein anderer Theil des ganzen Gerichts, und namentlich als die Verdammniß Derjenigen, die die Vergebung zurückstießen, wegen der bösen, unvergebenen Werke. So erhellt nun auch, wie Paulus sagen kann, daß dereinst (nicht nach dem Gesetze, sondern) nach dem Evangelio gerichtet werden würde (Röm. II, 16.), denn Beides fällt so zusammen; und daß Gott τα κρυπτα των ἀνθρωπων richten würde (ebendas.), denn Diese treten als Glaube oder Unglaube in den Werken hervor (s. o. S. 152 ff.). — Hiernach wäre über das letzte Gericht Folgendes gewiß:

1. daß durch die Prüfung der menschlichen Werke, insofern sie aus der Natur herkommen, da sie verdammlich befun-

den werden müßen, die ganze menschliche Natur verurtheilt wird;

2. daß bei Einzelnen in der Prüfung ihrer Werke ein übernatürliches Werk hervortreten wird, das, als Annahme der Sündenvergebung, sie von dem Fluche der menschlichen Natur befreit;
3. daß bei Einzelnen bei der fernern Prüfung ihres Lebens einestheils sich ergeben wird, daß ihr Glaube nicht ein betrügliches Werk, sondern wirkliche Annahme der Sündenvergebung und daher lebenskräftiges Princip der Heiligung war, und folglich anderntheils ihre übriggebliebene Verderbniß, nebst den sich daraus ergebenden, allmählich abnehmenden Sünden, die sie immer aufs Neue durch Glauben und Bekenntniß überwinden, ihnen nicht angerechnet werden dürfen (Joh. XV, 2 f., 1 Joh. I, 9.);
4. daß bei den Andern sich aus der Prüfung ihrer großentheils an sich schon verdammlichen Werke auch zeigen wird, wie Diesen allen von ihrer Seite der Unglaube zu Grunde lag, dem selbst die einzelnen guten Neigungen nur zur Nahrung dienen mußten, sodaß auch einzelne an sich gut scheinende Werke, auf die sie sich berufen werden, ihnen nichts helfen können, weil der Welterlöser sie nie gekannt hat, d. h. weil sie nie in seine Gemeinschaft, sein Gnadenreich eingetreten wären (Mtth. VII, 16—23.).

Das Präs. κρινων steht, weil hier zunächst nicht von dem zeitlichen Act des künftigen Gerichts gesprochen wird, sondern von einer bleibenden Eigenschaft Gottes. Er richtet recht, heißt also: es ist seine Eigenschaft, recht zu richten; der unpartheiisch Richtende = der unpartheiische Richter (vgl. Winer Gr. S. 141 f.). Eine andere Frage, warum Gott, nicht Christo das Gericht zugeschrieben werde, vgl. dagegen Joh. V, 22., beantworten Oekum. und Theophyl., und das Schol. bei Matth. p. 51. gleichmäßig durch Verweisung auf ebend. V. 19. und die ταυτοτης πασα και συμπνοια εἰρηναια και ἀστασιος in der Dreieinigkeit, wofür Dies ein neuer Beweis sey. Eben so Didymus: judicante Filio Pater est qui judicat (gr. bei Matth. p. 197.).

Vgl. oben S. 41 f. Doch halten alle Drei dafür, daß auch der Sohn hier Vater der Gläubigen genannt seyn könnte (vgl. Mrk. II, 5.); weniger richtig. Ueber ἀναστρεφειν (= περιπατειν) s. o. S. 152. Παροικια heißt der Aufenthalt bei Andern, Fremden, also außer der Heimath (Sirach prol., Gesch. XIII, 17., Hebr. XI, 9.). Aehnlich sagt Philo: φιλαρετῳ κατοικειν οὐ δεδωσιν ὁ Θεος, ὡς ἐν οἰκειᾳ γῃ, τῳ σωματι. ἀλλα παροικειν ὡς ἐν ἀλλοδαπῃ μονον ἐπιτρεπει χωρα (quis rer. divv. haer. p. 518. D., And. bei Pott). Vgl. o. S. 16 f. τον - χρονον (Accusativ der Dauer), so lange die Pilgrimschaft währt. Im andern Leben erst wird die Furcht, mit der hier gewandelt werden soll, aufhören dürfen und müßen.

Ueber diesen φοβος findet sich bei Oekum. und Theoph. eine wichtige Bemerkung. Letzterer sagt: Διττον ἡ γραφη τον φοβον οἰδε· τον μεν προκαταρκτικον, τον δε τελειωτικον. προκαταρκτικον μεν, ὃς και στοιχειωτικος ἐστι, τον δια φοβου [τον φοβου δια?] των πεπραγμενων τινι προς το σωφρονειν ἐκκαλουμενον. τελειωτικον δε, τον δια το τελειουσθαι ἐν τῃ ἀγαπῃ του, προς ὃν φιλια σπευδειν [= σπευδει] φοβεισθαι, μη τι τουτων αὐτῳ ἐν δει [ἐνδεῃ], ὡν τις σφοδρα ἀγαπωσιν ὀφειλεται. Ὑποδειγμα του πρωτου, ὃς και στοιχειωτικος ἐστι, το ἐν ψαλμοις εἰρημενον, το, φοβηθητω τον κυριον πασα ἡ γη, ταυτ' ἐστιν, οἱς οὐδεν μελλει οὐρανιου φρονηματος, ἀλλα γηϊνου ματαιοτητος. τι γαρ ἀν παθοιεν, ὁταν ἀναστῃ θραυσαι την γην; (Ps. XXXIII, 8., Jes. II, 21.; vgl. besser Mtth. X, 28., Juda 23., 2 Kor. VII, 15.) του δευτερου δε, του τελειωτικου, λεγω, ὁ και αὐτο παρα τῳ Δαβιδ ἐστιν εὑρειν, ἐν οἱς λεγει· φοβηθητε τον κυριον παντες οἱ ἁγιοι αὐτου, ὁτι οὐκ ἐστιν ὑστερημα τοις φοβουμενοις αὐτον· (Ps. XXXIV, 10.) και παλιν· ὁ φοβος κυριου ἁγνος διαμενων εἰς αἰωνα αἰωνος (Ps. XIX, 10.). Κατα τουτον οὐν τον τελειωτικον φοβον και Πετρος παρακαλει νυν διατιθεσθαι τους ὑπηκοους αὐτῳ, φασκων, ὡς ἐπει δι' οἰκτιρμος ἀφατου του πεποιηκοτος Θεου εἰς υἱους αὐτου ἀνειληφθητε, ὁ φοβος ὑμιν οὐτος συμπαρεδρος ἐστω. ὡς ἐξ ἀγαπης ὑμεις του πεποιηκοτος γενομενοι, και οὐκ ἐξ ἐργων. (Vgl. über die zwiefache Furcht

bei *Clemens Alex.*, paed. l. I, p. 55 sq.) Falſch iſt es jedoch, mit den ältern Auslegern zu unſ. St. dieſen φοβος τελειωτικος der Glaubensgerechten ſchlechthin als einen timor filialis zu beſtimmen, ſo richtig es iſt: φοβος opponitur securitati (Calvin). Denn nicht aus dem Kindſchaftsverhältniß zu Gott überhaupt, ſondern aus dem Kindſchaftsverhältniß zu Gott dem unpartheiſchen Richter leitet Petrus dieſe Furcht ab (vgl. *Clemens Alex.*, strom. l. V, p. 240. init.). Und damit iſt er weit entfernt, irgendwie den Pelagianismus zu begünſtigen. Denn während Dieſer uns lehrt, auf unſere Werke zu vertrauen, hält der Apoſtel gegentheils uns die Nothwendigkeit guter Werke vor, um uns zur Furcht zu bewegen; das Vertrauen aber weiſt er, wie die Schrift überall, auf eine ganz andere, eine unerſchütterliche Baſis hin (V. 13. 18—21., gerade zu Anfang und Ende dieſer Ermahnung). So erkennen wir die Nothwendigkeit der Gleichzeitigkeit von Furcht vor dem Richter und von kindlichem Vertrauen aus dieſer Stelle, erkennen, daß die rechte Furcht gerade eine Wirkung des Vertrauens iſt und wieder zu ihm hindrängt, und daß alſo jede antinomiſtiſche Entgegenſetzung Beider zu Verdammung der Furcht eben ſo beſtimmt zu verwerfen iſt, wie die geſetzliche Entgegenſetzung zu Verdammung des vollen Vertrauens, und daß endlich auch die romaniſtiſche Einmiſchung der Furcht in die Betrachtung und Aneignung der göttlichen Gnade für nichts weniger als für die rechte Löſung und Einigung gelten kann. — Daß gegen Gott auch ein heiliges Geſchöpf zugleich Liebe und Ehrfurcht hegen muß, liegt ſchon in dem Weſen des beiderſeitigen Verhältniſſes (Calvin, inst. l. III, c. 2., §. 26.). Bei den Gläubigen findet aber noch eine Urſache zur wirklichen Furcht ſtatt, in der ſie wandeln ſollen, nämlich die Möglichkeit ihres Abfalls von der Gnade (Gal. V, 4., Hebr. VI, 4—18.), wie Petrus im zweiten Briefe ausdrücklich ſagt: ὑμεις οὐν, ἀγαπητοι, φυλασσεσθε, ἱνα μη ἐκπεσητε του ἰδιου στηριγμου· αὐξανετε δε ἐν χαριτι κ. τ. λ. (III, 17.) und Paulus vorſchreibt: μετα φοβου και τρομου την ἑαυτων σωτηριαν κατεργαζεσθε (Phil. II, 12., wo doch von Nichts weniger, als von einem eigenmächtigen Treiben und Wir-

ken die Rede iſt, ſondern nur von der Furcht, die Gnade Deſſen zurückzuſtoßen, der einzig Luſt und Kraft zum Guten giebt, V. 13.), vgl. 2 Kor. VII, 1. So ſtimmen wir denn den Worten Luthers: „daß er euch nicht verlaſſe und ſeine Hand abziehe," und der ganzen Bemerkung Bengels bei: Spei adjungitur timor; utrumque ex eodem fonte; timor prohibet, ne spe excidamus, indem wir uns hierin überhaupt an die luth. Dogmatiker anſchließen, deren Einer trefflich ſagt (zunächſt mit Beziehung auf Phil. II, 12., gegen Bellarmin): Non vult apost. ut metuant fideles, *ne sint* in gratia, sed *ne gratia excidant*. Timor securitati opponitur, non fidei πληροφορια, neque nos metum vigilantiae, prudentiae et cautionis, ne offendatur numen et recidivatus periculum incurratur, excludimus, sed diffidentiae (*Quenst.*, p. III, c. 8., sect. II, qu. 9., obj. XI; ſ. auch gegen Bellarmin gute Bemerkungen über den timor duplex, bonus et malus, bei Heidegger, corp. th. II, 422 sq.). Haben nun gegentheils fälſchlich die Papiſten einen timor diffidentiae in Bezug auf unſere Rechtfertigung gelehrt, ſo verwerfen die Rationaliſten ganz entſprechend in Bezug auf die Heiligung den metum vigilantiae. Daher das Bemühen, ihn wegzuerklären durch die Ueberſetzung: cum Dei reverentia summa (Grotius, Bolten, Henſler, Hottinger, der ſelbſt φοβος ſo auslegt!), wobei man ſich vergeblich auf Stellen, wie 1 Joh. IV, 18., beruft, die doch nur ſagt: daß die Liebe die Furcht nicht in ſich habe — aber nicht, daß ſie nicht von ihr begleitet werden dürfe, — ja daß die völlige Liebe ſie austreibe, — alſo auch, daß die Liebe, ſo lange wir noch nicht vollkommen lieben, die Furcht neben ſich, als Surrogat, haben müße (vgl. v. zu τον - χρονον). Es iſt zu klar, daß man hiemit nur den Apoſteln die eigenen gottesfurchtsloſen Vorſtellungen unterſchieben will, als daß eine Widerlegung dieſer Willkürlichkeit nöthig wäre, zumal ſelbſt einer dieſer Exegeten naiv geſteht, der Hauptgrund, warum die Apoſtel Ehrfurcht, Gehorſam, durch Furcht ausdrückten, liege in den jüdiſchen Vorſtellungen (Pott). Dürfen aber ſolche „Zeitvorſtellungen" von der gramm. hiſtoriſchen Auslegung verwiſcht werden?

C. I, 18—21.

18. εἰδότες, ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου,]

Es wird ein neuer Beweggrund zur Heiligung angegeben, und zwar nach der richtigen Angabe des Oekumenius der vierte: Ἐκ πολλῶν ποιησαμενος την παρακλησιν, πρωτον δια των ἐπιθυμητικως προς αὐτα (sc. τα της σωτηριας) διακειμενων ἀγγελων (was wie oben gezeigt wurde, nur zu enge gefaßt ist), εἰτα ἀπο του γραφικου (wieder zu enge ausgedrückt: V. 14—16.), εἰτα ἀπο του ἀναγκαιου. ἐπει γαρ τον Θεον ἐπικαλουνται πατερα, ἀναγκη τους γλιχομενους της υἱοθεσιας ἀξια του πατρος ποιειν. και τεταρτον, ὁτι μυρια ἐλαβον ἀγαθα, δια του καταβληθεντος ὑπερ αὐτων τιμηματος. — εἰδ. führt auch sonst Bestimmungsgründe ein, als im Bewußtseyn liegend, C. III, 9., V, 9., 2 Pet. I, 14., vgl. Jak. I, 3., Gesch. XXIII, 6. Dieser neue Grund hängt aber mit den vorhergehenden enge zusammen und ist zugleich der höchste und stärkste. Petrus hatte den Gläubigen zu Gemüthe geführt, sie seyen von Gott aus ihrem frühern Leben herausgerissen worden; jetzt hält er ihnen vor, durch welches Opfer Gott Dies gethan habe. „Sehet, wie Gott so große Kosten an euch gewendet hat, und wie groß der Schatz sey, damit ihr erkauft seyd, und dahin gebracht, daß ihr Gottes Kinder würdet" (Luther). Argumentum, quod nobis semper in memoriam venire debet, quando de salute nostra agitur. Nam qui evangelii gratiam repudiat aut spernit, ei non modo vilis est et abjecta sua salus, sed etiam sanguis Christi, quo eam aestimavit Deus. Scimus autem, quam horrendum sit sacrilegium, sanguinem filii Dei profanare (Hebr. X, 29.). Quare nihil aliud est, quod nos ad sanctitatis studium acrius stimulare debeat, quam hujus pretii memoria (Calvin). Noch stärker tritt diese Kraft hervor, wenn wir den Zusammenhang mit dem nächst Vorhergehenden betrachten: Wandelt mit Furcht, weil auch euch Gott nach

Glauben zum verheißenen Segen zu gelangen (Gal. III, 14.). Da nun aber der Fluch des Gesetzes offenbar kein anderer, als der Fluch Gottes als Gesetzgebers und Richters ist, sodaß jener Ausdruck nur statt dieses abstracten als richtig anschaulicher gesetzt wurde, so folgt, daß dem ewig gerechten und gerecht zürnenden Richter das Lösegeld für uns bezahlt wurde, daß eine *satisfactio* vicaria gegen Gott stattfand. Und Dies ist deutlich gesagt in der angeführten Stelle 1 Tim. II, 6., wo der uns loskaufende Mensch Jesus Christus deswegen μεσιτης Θεου κ. ἀνθρωπων genannt wird, und Eph. V, 2.: παρεδωκεν ἑαυτον ὑπερ ἡμων, προσφοραν και θυσιαν, τῳ Θεῳ εἰς ὀσμην εὐωδιας. Dasselbe geht aus den Stellen hervor, wo als Zweck des stellvertretenden Jesu die Sündenvergebung genannt wird. So Mtth. XXVI, 28., wo er sein Blut das Blut des neuen Bundes mit Gott nennt, als das περι πολλων ἐκχυνομενον εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων, und Röm. III, 24., Eph. I, 7., Hebr. IX, 15., in welchen Stellen die ἀπολυτρωσις als die Bezahlung für unsere Uebertretung und somit als Grund der ἀφεσις των παραπτωματων, oder was Dasselbe ist (nur positiv gedacht), unserer δικαιωσις dargestellt wird. Denn da nur Gott Sünden vergeben oder behalten kann, da wir nur ihm verschuldet wurden, konnte auch nur ihm das Lösegeld für uns entrichtet werden. „Christus hob den Ungehorsam der Menschen auf, welcher im Anfange am Holze begangen war, und heilte durch seinen Gehorsam am Kreuzesholze den Ungehorsam, der auch am Holze begangen war. Wir hatten nämlich in dem ersten Adam Gott durch Uebertretung seines Gebots beleidigt, in dem andern Adam sind wir mit Gott versöhnt, denn wir waren keines Andern Schuldner, als Desjenigen, dessen Gebot wir im Anfange übertreten haben." (Irenäus c. h., l. V, c. 16., §. 3., bei Münscher, B. II, S. 143 f.) Dies schließt aber nicht aus, daß Dies selbst Gottes eigener Wille und Gnadenrath war, daß er selbst seinen Sohn sandte, damit er das Lösegeld bezahle, wie zum Theil dieselben Stellen besagen, noch Dies, daß wir durch diese Loskaufung von Gott, als dem Geber und Vollzieher des Gesetzes, zugleich Gotte erkauft wurden, nämlich als dem Vater

πολλων, und Paulus 1 Tim. II, 6.: ὁ δους ἑαυτον ἀντιλυτρον ὑπερ πολλων. Hiemit iſt geſagt, daß Chriſtus durch Dahingabe ſeines Lebens = durch ſeinen Tod uns losgekauft habe (ἐξηγορασεν Gal. III, 13.), was von der andern, poſitiven Seite heißt: er habe uns für ſich und Gott erkauft: ἠγορασθητε τιμης, worauf dann dieſelben Ermahnungen zur Heiligung gegründet werden (1 Kor. VI, 20., VII, 23., vgl. 2 Pet. II, 1.), wie denn auch in dieſer Ausdrucksweiſe der theure Kaufpreis gleichlautend angegeben wird: ἠγορασας τῳ Θεῳ ἡμας ἐν τῳ αἱματι σου (Off. V, 9.). In allen dieſen Stellen liegt ſowohl im Verbum (λυτροω = ἐξαγοραζω, oder ἀγοραζω), als in dem damit conſtruirten ὑπερ und unverkennbarer noch in ἀντι, wie endlich in den Subſtantiven λυτρον und ἀντιλυτρον (ein Löſegeld, Aequivalent; ſ. *Suicer* s. v., Kühne spicil. zu Mtth. XX, 19., Grotius, Von der Genugthuung Chriſti C. IX, §. 2 ff., C. VIII, §. 3 ff., Quenſted, p. III, c. 4., sect. I, qu. 1., Zacharia, bibl. Theol. Bd. III, S. 283—289., Tittmann, meletemata p. 384.), eine Stellvertretung, ein Geben des Einen für das Andere, als Urſache der Erlöſung. Es fragt ſich nur noch: wem das Löſegeld gegeben wurde und von was es erlöſte (wodurch auch klar werden muß, wie es als Löſegeld gelten konnte). Das Letztere ſagt unſere Stelle, und Tit. II, 14. entſprechend: ἀπο πασης ἀνομιας. Aber auch in dieſer letztern herrſcht die Beziehung auf die Heiligung im ganzen Zuſammenhange (Tit. II, 12. 15.), ſodaß Dasjenige, wovon wir losgekauft ſind, auch nur beziehungsweiſe ausgedrückt ſeyn kann. Die andere Beziehung aber findet ſich ausgedrückt Gal. III, 13.: Χος. ἡμας ἐξηγορασεν ἐκ της καταρας του νομου — wie denn auch wieder das Löſegeld im Folgenden übereinſtimmend bezeichnet wird: γενομενος ὑπερ ἡμων καταρα (= κρεμαμενος ἐπι ξυλου). Wirklich ſind auch alle Menſchen von Natur in dieſer doppelten Gefangenſchaft: πεπραμενοι ὑπο την ἁμαρτιαν und unter dem Fluche des Geſetzes (indem ſie es entweder nicht haben und ohne es verloren gehen, oder es haben und durch es verdammt werden, Röm. II, 12.), ſodaß auch die Heiden durch Chriſtum von Demſelben befreit werden mußten, um durch den

Freiung von dem Fluche des Gesetzes, und somit auch der Tod und die Hölle, deren Stachel die Sünde ist, besiegt (1 Kor. XV, 55—57., Hebr. II, 14.). Mit der Vernichtung der unserm Heile widersprechenden Handschrift durch den Kreuzestod Christi ist die gnädige Vergebung aller Sünden gegeben, der Sieg über die höllischen Mächte erfochten und die Potenz eines neuen göttlichen Lebens in Christo eröffnet (Kol. II, 13—15., 1 Joh. III, 8., vgl. Lücke z. d. St.). Jeder, der an Christum glaubt, ist der Macht der Finsterniß und Satans entnommen und hat, als zu Gott bekehrt, ein ewiges Erbtheil (Gesch. XVI, 18., Kol. I, 13.), keine Creatur vermag ihn mehr von der Liebe Gottes zu scheiden (Röm. VIII, 33—39.). Die Macht der Sünde ist nun allerdings in Satan concentrirt, und er übt sie, als der Fürst dieser Welt, in den Kindern des Unglaubens aus, in ihnen wirkend (Eph. II, 2.). Da aber diese Gewalt nur durch Gott ihm übergeben ist, da wir nur Gott, nicht ihn durch unsere Sünde beleidigt haben, also nur der göttlichen Gerechtigkeit die Schuld zu bezahlen war, und auch nur Gott, gewiß nicht der Teufel, Christi Blut als Lösegeld unserer Sünden erkennt und anerkennt (so wenig als die Kinder des Teufels es dafür zu halten pflegen), so ist ohne Bedenken die Erklärung des Origenes (in ep. ad Rom. l. II, c. 2. und in Mtth., Opp. ed. *Ruaei*, t. III, p. 726.), zu der auch Irenäus (c. h., l. V, c. 1.) sich einmal verirrt, daß der Teufel, dem wir verfallen waren, das Blut Christi als Lösegeld gefordert und erhalten habe, zu verwerfen (wie Anselmus treffend beweist, Cur deus homo? l. I, c. 7., De redempt. c. II, §. 3.), oder vielmehr auf die besagte Weise zu berichtigen, daß durch die Bezahlung unserer Schuld gegen Gott wir der dem Teufel eingeräumten Herrschergewalt wider dessen Willen, in Kampf und Sieg (als der gesetzlichen Probe des Menschensohnes — cf. Iren. c. h. l. V., c. 21., §. 3.), entnommen wurden und die Bestimmung, Gottes Knechte zu seyn, wieder erhielten. In diesem Sinne läßt sich dann auch die sonst etwas zweideutige Erklärung des Oekumenius billigen: προς ἀντιλυτρον ἐδοθη των δια της ἁμαρτιας ἑαυτους πεπρακοτων τω πονηρω.

ἐκ της ματαιας κ. τ. λ. Durch die Bezahlung unſerer Schuld war uns die Sündenvergebung erworben (was übrigens auch Origenes in Chriſti Tod findet) und alſo die Gnade Gottes berechtigt, ſich uns innerlich mitzutheilen, um uns von der Sünde ſelbſt zu befreien. So ſind wir aus dieſer Gefangenſchaft rechtlich losgekauft, und es kommt nur noch darauf an, daß Jeder perſönlich aus dem Kerker herausgehe, deſſen Pforten geöffnet ſind. Petrus verweiſt alſo die Leſer höchſt weiſe auf die Befreiung de jure, um ſie zur Befreiung de facto aufzumuntern. Mit ihrer Losſprechung von der Sündenſchuld iſt ihnen ja auch die Gnade Gottes zugeſichert, in Kraft dieſer von Chriſto erworbenen Gnade können ſie ſich den Lüſten entreißen, und die Seele reinigen (V. 21 f.) — Ueber ἀναστρ. ſ. zu V. 15., S. 152. Sie heißt ματαια, denn die ganze von Gott entfremdete Welt iſt ihres lebendigen Princips, Gehalts und Zwecks beraubt, daher leer, lügenhaft, ein Truggebild, grund-, kraft-, nutzlos, NN. „Seitdem der Menſch verführt wurde, fieng die Sünde an in ihm zu wohnen. So geſchah es, daß wir mit Zerſtreuungen und unſchicklichen Gedanken erfüllt, des göttlichen Geiſtes beraubt und voll ſinnlicher Lüſte worden ſind, welche der Teufel uns einhaucht" (Methodius, bei Münſcher, Bd. II, S. 154.). Dieſe Eitelkeit, nach der Alles nie zu einem befriedigenden Reſultate führt (der berühmte Predigttext Koheleths) findet ſich überall, wo die Erkenntniß Gottes in Chriſto fehlt (Marlorat); daher ſie beſonders von dem heidniſchen Gottesdienſt und den Gedanken der Heiden (Geſch. XIV, 15., Röm. I, 21., Eph. IV. 17.), aber auch von der menſchlichen Weisheit überhaupt (1 Kor. III, 20.), und namentlich auch von dem Religionsgeſchwätz der Irrlehrer in der chriſtlichen Kirche (2 Pet. II, 18.) prädicirt wird (wie Calov bemerkt), ja ſogar auch von der unfreien Creatur, die um des Menſchen willen der ματαιοτης unterworfen wurde (Röm. VIII, 20., ſ. Tholuck z. d. St.). Hier nun wird auch das praktiſche Leben ματ. genannt, denn es iſt ganz willkürlich, Dies mit Carpzov, Benſon, Hottinger, Stolz auf die Abgötterei einſchränken zu wollen. Eben ſo einſeitig und auch falſch an ſich beziehen es dagegen Grotius und Hammond

auf

auf die jüdischen Ceremonien (vgl. Calov), indem sie denn ferner πατροπαραδ. von den geistigen Vätern, den Lehrern, verstanden wissen wollen. Denn selbst wenn der Brief an Judenchristen geschrieben wäre, so müßte man Dies mit Calvin u. A. auf die Verderbniß des jüdischen Volkes überhaupt und in Betreff der Religion auf die παραδοσεις πατρικαι (Gal. I, 14.) beziehen, die Christus selbst, als Menschensatzungen, dem Gebote Gottes entgegensetzt (Mtth. XV, 2 f.). Dieser Fehler, auf die Autorität der Eltern und Vorfahren zu gehen und ihr zu Liebe das Heil seiner Seele leichtsinnig träge aufs Spiel zu setzen, ist aber allen Menschen gemein. Doch „die menschliche Frömmigkeit ist eitel Gotteslästerung und die allergrößte Sünde, die ein Mensch thut. Also ist das Wesen auch, damit jetzt die Welt umgehet, und das sie für Frömmigkeit und Gottesdienst hält, vor Gott ärger, denn keine andere Sünde, als da ist Pfaffen- und Mönchenstand, und was vor der Welt gut scheint und doch ohne Glauben ist. Darum wer nicht durch das Blut Christi von Gott will Gnade erlangen, dem ist besser, daß er nimmer vor Gottes Augen trete." (Luther.) Frustra hic vel patrum autoritas vel mos antiquus praetexitur (Calvin). Taxatur igitur hic ista communis vanitas impiorum, qui semper patres et praeceptores veteresque consuetudines neglecto verbo Dei jactant (Flacius). Der Apostel schont hier auch das natürliche Gefühl kindlicher Ehrfurcht nicht, sondern zeigt ohne Scheu, wie es, so lange die Leser im Irrthum lebten, dazu gedient hatte, sie in ihren Lüsten festzuhalten, weil sie von jeher auch ihre Väter darin wandeln sahen. Denn nicht auf die Erblichkeit der Sünde (die Flacius und Calov hier mitenthalten finden), sondern (wie auch Beza vorzieht) lediglich auf die Angewöhnung durch Erziehung, Unterricht und Beispiel bezieht sich πατροπ. Auf solcher Tradition aber beruht immer jede bestimmte Form des Unglaubens und der Lüste. Aus sich selbst kommt der Einzelne nicht dazu, sondern bleibt in einem thierähnlichen Zustande. „Unsere ganze Vernunft und Philosophie läuft auf Tradition und Ueberlieferung hinaus" (Hamann in Jakobis Werken, Bd. IV, S. 90.). Das Wort πατροπ. findet sich auch

ganz entsprechend gebraucht bei Diod. Sicul. (μηδὲ τὴν πατρο-παράδοτον εὐσεβειαν διαφυλαττειν, u. A.) und Eusebius (π. διδαχη), wie auch paraphrasirt bei Aelian (μαθημα παιδι ἐκ πατρος παραδοθεν) und Clem. Alex. (ἐκ πατερων παραδεδομενον ἐθος), also ebensowohl von Religion, als von Lehre u. Sitte (vgl. L. Bos, Alberti und Münthe z. d. St.). Dabei bezieht es sich hier auf den ganzen Begriff der ματ. ἀναστρ. (Winer, Gr. S. 504.). Petrus drückt damit die prätendirte Heiligkeit jenes eiteln Wandels aus, und wie tiefe Wurzeln er im ganzen Leben geschlagen hatte, sodaß man durch Nichts davon errettet werden konnte, was selbst der Eitelkeit unterworfen war;

19. ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι, ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου, Χριστοῦ,]

„sondern mit dem köstlichen Blute, das ein untadelhaftes und fleckenloses Lamm vergoß, Christus." Opponit (P.) coeleste pretium terrenis, sicque hic *affirmative* exponitur illud (Flacius). Calov, Wolf und Bengel, die erklären wollen, warum Petrus das Prädicat τιμιῳ gesetzt, fassen es, als Gegensatz zu φθαρτοις, also gleichbedeutend mit ἀφθαρτῳ (vgl. V. 7.). Natürlicher ist es aber, indem man den Worten ihre Bedeutung läßt, aus der Bedeutung des φθ. zu folgern, daß das φθ. auch keinen Werth habe, also sich die Entgegensetzung so zu denken: „nicht mit Vergänglichem, — was also keinen Werth hat (s. o.), — sondern mit werthvollem Blute." Es gehört Blut dazu; Blut, das einen Werth hat, also das Blut eines Reinen, Schuldlosen (Zachariä, Bibl. Theol., B. III, S. 371.). ὡς ist auch hier, wie V. 14., nicht mit der Vulg. durch quasi zu übersetzen. Nec enim ὡς similitatem sed veritatem hic declarat (Beza, Beausobre). Also = ut. Aetiologia τοῦ pretioso (Bengel). Dagegen mißbraucht diese Bemerkung Carpzov, der ὡς durch vere übersetzt und über ἀμνου hinweg zu ἀμωμου zieht. Indeß läßt sich auf doppelte Weise construiren, entweder τιμ. αἱματι, (sc.) Χριστου, ὡς ἀ. ἀ. κ. ἀ., oder: τιμ. αἱματι, ὡς (sc. αἱματι) ἀμνου ἀ. κ. ἀ., (i. e.) Χριστου, d. h. pretioso sanguine tànquam agni irreprehensibilis et

immaculati, h. e. Christi etc. Dies Letztere scheint einfacher, und wir ziehen also mit Pott vor, auf diese Art Χριστου als erklärenden Zusatz zu betrachten, der aber nach der Weise des Petrus zugleich Uebergang zu dem folgenden Komma seyn sollte. Christus wird hier als ἀρνιον ἐσφαγμενον dargestellt, wie in der Offenbarung, und dem entsprechend auch Joh. I, 29. 36. (vgl. Hengstenbergs Christol. I, 277 f. 280.), und zwar in Bezug auf die Redemption (wie Jes. LIII.). Deshalb werden ihm auch die Prädicate ἀμωμ. κ. ἀσπ. gegeben. Hoc dum P. ad Christum accomodat, ideo legitimam fuisse et Deo probatam victimam docet, quia integer et omni macula purus fuit. Nam si quid habuisset in se vitii, non poterat rite Deo offerri, nedum iram ejus placare. (Calvin.) Tadellosigkeit hatte Gott von jedem Opferlamme gefordert; vom Sündopfer: ἐαν δε προβατον προσενεγκῃ το δωρον αὐτου περι της ἁμαρτιας, ϑηλυ, ἀμωμον προσοισει αὐτο (3 Mos. IV, 32.); vom Dankopferlamme (3 Mos. III, 6., XXII, 20—24.), von den Brandopferlämmern (3 Mos. I, 10., XII, 6., XIV, 10., 4 Mos. XXVIII, 3. 11.). Auch das Paschalamm mußte תמים, τελειον seyn (2 Mos. XII, 5.). Aber auf dies Letztere allein mit Immler und Grotius die Vergleichung zu beziehen, erlaubt hier der Zusammenhang nicht. Sie ist entweder bloß in Bezug auf die Sünd- und Schuldopfer (wie umgekehrt 1 Kor. V, 7. Christus lediglich als das wahre Paschalamm dargestellt wird), oder ganz allgemein zu fassen, wie Calov thut: Qua descriptione respicitur agnus quum paschalis, cujus sanguine arcebatur angelus vastator, Exod. XII, tum sacrificialis, cujus sanguine fiebat peccatorum expiatio. Christus als das geistliche Opferlamm ist auch geistlich tadellos, 1 Joh. III, 5., 2 Kor. V, 21., und es war nothwendig, daß er ohne alle Flecken war, ἀμιαντος, Hebr. VII, 26. Dies Wort drückt Dasselbe aus, was hier ἀσπιλος (rein von σπιλοι, wie einst auch die Gemeine Christi es seyn wird, Eph. V, 27.). Als ganz gleichbedeutend mit ἀμ. kann man es nicht nehmen (obgleich Hesych. es dadurch erklärt, wie überhaupt ein Synonym durch das andere). Richtig giebt den Unterschied Bengel an: In se

non habet labem, neque extrinsecus maculam contraxit (vgl. zu V. 4., S. 79.). Wird auch dieſer Unterſchied durch den Gedankenzuſammenhang hier nicht hervorgehoben, ſo liegt er doch in den Worten und in ihrer rhetoriſchen Stellung, nach der das ſtärkere zuletzt ſteht. Somit liegt aber auch an ſich, obgleich nicht hervorſtechend, der Gedanke darin, daß Chriſtus, obgleich er mit dem Menſchengeſchlecht in die engſte Verbindung trat, in ſich rein blieb und auch nicht einmal von außen mit Sünde befleckt, von ihr inficirt wurde, was ihn unfähig gemacht haben würde, unſer Erlöſer zu ſeyn.

20. προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων,]

Auch Luther, Flacius, Grotius, Bolten, Henſler, Hottinger, Stolz verſtehen προεγν. von der Vorherbeſtimmung; Quenſted dagegen (theol., p. III, c. 2., s. II, q. 5., obj. II.) von der ewigen Anſchauung des Opfers Chriſti als Grundes aller Gnade Gottes (Benſons und Potts Erklärungen verdienen keine Erwähnung). Aber, ſo gewiß Chriſti Opfer freiwillig war, denn auf Jeſum als Meſſias und Opferlamm bezieht ſich Dies (Beza), ſo war es doch nach dem Willen und Rathſchluſſe Gottes gebracht (was auch Anſelm, cur Deus homo, l. I, c. 9. 10., nicht leugnet, wie ſelbſt Tholuck in der Lehre von der Sünde, 2te Aufl., S. 132. meint, da er doch nur beweiſen will, die obedientia ſey nicht cogens, ſondern die mors ſey spontanea geweſen, c. 8 extr., cf. De redempt. c. 4.). Vgl. darüber oben zu V. 2., S. 38. Hier fügt Petrus dieſe Beſtimmung hinzu, theils um, wie früher ſchon, die Verläumdung abzuweiſen, Dies ſey eine neuerfundene Religion = Verſöhnungslehre (Oekum., Theoph., Calvin, Flacius), theils um die Chriſten überhaupt von der Feſtigkeit des Heils in Chriſto, deſſen Urſache Deus praeordinans et exhibens ſey (Flacius), recht zu überzeugen: Qualis posset stabilitas fidei nostrae esse, si crederemus, post aliquot annorum millia, repente tandem venisse Deo in mentem remedium, quo succurreret hominibus? (Calvin.) Womit alſo auch wieder eine rationa-

listische Verläumdung der Kirchenlehre, die Fabel von einem 4000 Jahre lang nichts als zürnenden Gotte, widerlegt ist. — Καταβολη, der Act des καταβαλλεσθαι sc. θεμελιον (trop. Hebr. VI, 1.), wird auch von jeder Grundlegung, Begründung, gebraucht, wie θεμελιον selbst (vgl. Raphelius u. A. zu Mtth. XIII, 35.). Von der Welt gebraucht, kann es um so weniger auffallen, da auch sonst von ihren Grundvesten die Rede ist (Hiob XXXVIII, 6., Spr. VIII, 29.). Christus wurde von Gott geliebt προ καταβ. κοσμου (Joh. XVII, 24.). Auch der Rathschluß des Heils und die Erwählung geschahen in ihm προ κ. κ. (Eph. I, 4.), oder, was dieselbe Zeitbestimmung ist, da mit der Erschaffung der Welt auch die Aeonen begannen, προ των αιωνων (1 Kor. II, 7., 2 Tim. I, 9.). Verschieden hievon ist der Ausdruck: απο καταβ. κ., welcher gebraucht wird, um zu sagen, daß seit (nicht vor) der Erschaffung der Welt den Erwählten ihre himmlische Wohnung zubereitet ist (Mtth. XXV, 34.), und ihre Namen ins Buch des Lebens eingeschrieben sind (Off. XVII, 8., vgl. XIII, 8.). Dies geht auf Handlungen, jenes auf das vorweltliche Verhältniß Gottes zum ewigen Sohne und den Rathschluß in ihm. Dieser Rathschluß aber, der die ελπις ζωης αιωνιου begründet, ist so fest und bestimmt, daß er auch eine Verheißung genannt wird, obwohl er προ χρονων αιωνιων (vor den Zeiträumen der Aeonen) gefaßt war, worauf er erst καιροις ιδιοις durch das Wort Gottes geoffenbart wurde (Tit. I, 2. 3.), nachdem er nämlich απ' αιωνων (vom Anfang der Aeonen an) bis zur apostolischen Zeit ein verborgenes Mysterium gewesen war (Kol. I, 26., Eph. III, 9.). — Ueber φανερουν = αποκαλυπτειν vgl. zu V. 5., S. 87., V. 13., S. 147 f. Das Wort, hier von Christo gebraucht, schließt in sich, daß er durch seine Menschwerdung nur sichtbar wurde, nicht erst zu existiren begann, also schon vorher existirte. Als er aber ins πληρωμα του χρονου gekommen war, wurde er auch sofort in öffener Predigt als der Weltheiland bekannt gemacht, sodaß φανερωθ., wie Calvin will, zugleich diese fortgehende Offenbarung Christi bezeichnet (s. zu V. 13.). επι sq. gen., Partikel der Zeit, die als Schauplatz gedacht wird (Wahl I, p. 580 sq.), d. h. als

Einheit der Umstände, unter denen Etwas geschieht, oder vielmehr, aus denen (Bedeutung des Genitivs) es aufsteigt, steht hier sehr passend, wie 2 Pet. III, 3. χρονοι heißen die Zeitläufe, Weltperioden, die kleiner als die Aeonen zu seyn scheinen. ἐσχατ. τ. χρονων, nicht die letztverflossenen Zeiten, sondern die letzten Zeiträume, die ἐσχαται ἡμεραι (Gesch. II, 17., 2 Tim. III, 1.); welche von Jesu Verherrlichung an bis zum letzten Tage sich erstrecken (Gesch. II, 20.) und zusammen den messianischen αιων (עולם) auszumachen scheinen (vgl. 1 Joh. II, 18., Juda 18., wo diese Periode als ein χρονος, eine ὡρα erscheint) = τα τελη των αιωνων, 1 Kor. X, 11., oder = ἐπ' ἐσχατου των χρ., wie hier andere Handschriften haben. In diesem Aeon gehen allerdings noch große Veränderungen vor (daher der Plur. χρονοι, während der Singular oben V. 5. den letzten Tag bezeichnete), aber das Ganze bildet doch eine Einheit, weil, wie Flacius es ausdrückt, eadem forma temporum, s. rerum in religione esset usque ad finem mundi duratura, non sequutura aliqua divina ejus commutatio, sicut olim tempore Abraami et Mosis ac Salomonis.

δι' ὑμᾶς, 21. τοὺς δι' αὐτοῦ πιστεύοντας εἰς Θεὸν, τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα,]

Oekumenius und Theophylakt ziehen in ihrer Erklärung auf unbegreifliche Weise δι' ὑμας mit dem folgenden ἐγειραντα zusammen. Petrus sagt aber damit: Die Erscheinung Christi hat nicht nur eine allgemeine Beziehung auf die Zeit und Weltgeschichte, deren Wendepunct sie bildet (s. o.), sondern auch eine besondere auf die bestimmten Personen, denen sie zu gut kommen soll. Als solche Personen bezeichnet er seine Leser, um ihnen die Gnade Gottes gegen sie recht wichtig zu machen (vgl. V. 12., Calvin und Flacius zu uns. St.), fügt aber sogleich die Angabe der Qualität hinzu, die zum Genuß dieser Gnade fähig mache, theils um Die auszuschließen, die ohne sie zu besitzen, nur weil sie den Brief lesen, sich diesen Vorzug beilegen möchten, theils um auch alle die Nichtleser einzuschließen,

die durch Jesum zum Glauben gelangen (vgl. V. 5.). πιστ. εἰς (= der Variante: πιστους εἰς); so steht πιστευειν Joh. XII, 44., XIV, 1. (nie bei Paulus) = πιστευειν ἐπι τον Röm. IV, 5., oder π. sq. dat. Joh. V, 24., nur daß es ein innerlicheres Verhältniß ausdrückt (Winer, Gr., S. 173., vgl. die Anm. S. 35.); ganz wie zu Ende dieses Verses πιστις εἰς Θ. Während Jene das Vertrauen ausdrücken, das sich auf Gott gründet oder schon auf ihm ruht, drückt es die Hinwendung zu Gott (πιστις προς — 1 Thess. I, 8., Philem. 5.) und das Eingehen in ihn aus (vgl.: την εἰς τον Θεον μετανοιαν και πιστιν [την] εἰς τον κυριον ἡμων Ἰ. X., als ein Begriff, mit einem Artikel, Gesch. XX, 21.), wie πιστις ἐν — der Glaube heißt, der schon in ihm ruht. Nicht mit Unrecht unterscheiden also die Kirchenväter diese verschiedenen Constructionsweisen als verschiedenes Sinnes, und eben so richtig als schön sagt von der unsern Petrus Lombardus: Credere *in* Deum est credendo amare (!), *credendo in eum ire*, *credendo adhaerere* et ejus membris incorporari. Per hanc fidem justificatur impius, ut *deinde* ipsa fides incipiat per dilectionem operari (Sent. l. III, dist. 23., c. 1.). Nach dieser letzten Stelle und jener ersten johanneischen sind die Bekehrung und der Glaube εἰς Θεον, τον πεμψαντα τον Χριστον, und εἰς Χριστον identisch. Wer den Sohn nicht hat, hat das Leben nicht, dagegen Der, der den Sohn hat, das Leben hat (1 Joh. V, 12.), und wer den Sohn kennt, auch den Vater kennt, weil der Eine im Andern ist (Joh. VIII, 19., XIV, 9 f.); dieses Haben und Nichthaben Gottes hängt aber von der Annahme oder Verwerfung der Lehre ab (2 Joh. 9.), in der der Sohn sich offenbart; sodaß wer da leugnet, daß Jesus der Messias sey, den Sohn verleugnet und somit auch den Vater verleugnet, folglich weder den Sohn noch den Vater hat (1 Joh. II, 22 f.; vgl. Eph. II, 12., wo auf χωρις Χου. folgt ἀθεοι). In Gott können wir also nur durch den Sohn glauben, nämlich, wie es hier heißt, durch ihn, den zum Opferlamm ersehenen und als Solches historisch erschienenen Christum. Denn dadurch erst ist uns der lebendige Zugang zu Gott eröffnet worden, Christus selbst (Joh. XIV,

5. 6.), in seinem Blute, durch seinen gebrochenen Leib hindurch (Hebr. X, 19 ff., Röm. V, 1. 2., Eph. II, 18., vgl. 15. ff.); ein Weg, auf dem wir in lebendiger Herzenserfahrung hinzutreten können in vollem Vertrauen zu Gott durch den Glauben an Christum und sein Blut (Hebr. X, 22., Eph. III, 12., Röm. III. 25.). διὰ bei πιστ. zeigt auch sonst Denjenigen an, durch den man zum Glauben gelangt; so von den untergeordneten Werkzeugen und äußerlichen Vermittlern: 1 Kor. III, 5.; von dem Mittler im eminenten Sinne aber, wie hier, Gesch. III, 16., wo zugleich vom Glauben an und vom Glauben durch Jesum (fiducia *per eum* effecta, cujus causa et auctor est ille, Schott und Winer, Gr. S. 326.) die Rede ist, Beides aber damit zusammenhängt, daß er vorher als der Sohn Gottes und Lebensfürst, der Gestorbene und Auferstandene dargestellt wurde.

Durch Christum, den Versöhner, kommen wir zum Glauben an Gott, den Versöhnten, der die Versöhnung bestätigt und bekräftigt. So wie wir durch seinen Tod versöhnt sind, haben wir die παῤῥησια, Gott zu glauben; Gott aber steht nicht an, sich uns als den Versöhnten zu beweisen. Die Möglichkeit des Glaubens ist in der Versöhnung gegeben, die den Fluch hinwegnimmt, die Wirklichkeit entsteht durch die Erhöhung Christi. του ἐγ. κ. τ. λ. fügt also eine neue Bestimmung hinzu, wie man durch Christum zum Glauben an Gott komme: durch Das, was Gott an Christo that. Und Dies in zweierlei Beziehung: 1. indem so die Genugthuung für geschehen und er, der Stellvertreter, wieder gerecht erklärt wurde (1 Tim. III, 16.); und somit auch 2. indem er, der früher in Knechtsgestalt erschienen war, jetzt auf mächtige Weise als Gottes Sohn dargestellt wurde (Röm. I, 4.). Durch das Erste wird uns gewiß, daß Christus nach Gottes ewigem Vorsatz für uns litt und wirklich uns loskaufte; durch Beides erhält Christus objective jene geistige Herrschaft, die Freiheit seiner Lebenskraft, von der oben S. 69 ff. 75 f. ausführlicher die Rede war, als von einer Folge seiner Auferstehung, die aber nicht von der Verherrlichung getrennt betrachtet werden darf. Ueber die δοξα vgl. zu V. 11., S. 133 f. Beide sind ein objectiver Grund unsers Glaubens; dieselbe Kraft, die sie wirkte,

wirkt ihn in uns (Eph. I, 19—23.). Seit Christi Erhöhung theilt er den Geist aus (Gesch. II, 33.), und die Gläubigen haben an ihm einen reinigenden Hohenpriester und Vertreter (1 Joh. I, 7., II, 1.), den Ankergrund ihrer Hoffnung im Allerheiligsten (Hebr. VI, 19 f.), wohin er sie nach sich ziehen wird (Joh. XII, 32.), einen großen, treuen, barmherzigen Hohenpriester (Hebr. II, 17., IV, 14 f. u. a.). Quoniam ergo in Christi resurrectione et summo imperio sita est nobis salus, illic fides et spes inveniunt, quo se fulciant. Nisi enim resurgendo de morte triumphasset, ac nunc summum principatum teneret, ad nos sua virtute protegendos, quid nobis fieret in tanta hostium potentia et inter tam violentos insultus? (Calvin.) Die Auferweckung Christi wird Mr. Gott zugeschrieben, anderwärts aber legt sie Christus sich selbst bei: Joh. II, 19., X, 18. Dies macht um so weniger Schwierigkeit, da in der letzten Stelle der Herr zugleich sagt, er werde Dies nach dem Willen des Vaters thun. Als Gott baute er selbst seinen Tempel wieder auf; als Mensch zugleich that er es im Gehorsam; bloß als Mensch betrachtet, wurde er aufgeweckt. Diese Beziehungen finden hier zugleich statt, weil er nach seiner Gottheit ebensowohl der Θεος ἐγειρας, an den geglaubt werden muß, mit ist, als er nach der Menschheit der Auferweckte ist, und als Gottmensch der Versöhner, durch den geglaubt werden muß. So zeigt denn die Schrift durch die verschiedene Art sich auszudrücken: μιαν πατρος και υἱου την ἐνεργειαν (Oekum., Theoph.).

ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς Θεόν.]

Da ὥστε nicht Zweckpartikel ist, dürfen wir auch das Folgende nicht als Angabe des göttlichen Zwecks bei der Verherrlichung Christi betrachten, so nahe Dies auch liegen mag, da die Sache allerdings richtig ist. Der Apostel will aber hier nicht die Leser ermahnen, Gott zu glauben, wie Oekum. und Theophyl. annehmen, die noch die Anfangsworte des folgenden Verses hieherziehen und ihn sagen lassen: ut purificatis animis credatis (oder animas purificando, wie Calvin es nimmt), und daher ὡστε durch ἱνα erklärt (wie auch die Meisten), εἰναι aber durch

ἐχητε verdrängen wollen, wahrscheinlich damit ὑμων überflüssig werde und Alles zu ἡγνικοτες passe; sondern Petrus ermahnt sie, Christo gemäß zu wandeln, da er sie ja von der Sünde erlöst habe, da er um ihretwillen gerade zu ihrer Zeit erschienen sey, die sie ja auch jetzt durch ihn an Gott glaubten, der ihn verherrlicht habe, sodaß sie wirklich ihren Glauben und Hoffnung in Gott (den Allmächtigen) setzten. So stellt er ihre Zuversicht nicht als Zweck der Auferweckung Christi, wobei man sie noch entfernt denken konnte, sondern als eine wirklich eingetretene Folge dar. Der Ausdruck ist aber nachdrücklicher als das beiläufig schon vorgekommene τους πιστ. εἰς Θ., indem hier das Object der Pistis mehr hervorgehoben wird (über πιστις εἰς s. o.), zugleich wird aber auch noch die Hoffnung hinzugefügt. Daß aber Diese einen Gegensatz zu πιστιν bilde und das Prädicat sey: wodurch euer Vertrauen nun auch zur Hoffnung geworden ist (Hottinger), wird wohl Niemand sonst annehmen, eben so wenig als die Benson'sche Erklärung des Θεος (beidemal) durch: Offenbarung des Willens oder die Verheißungen Gottes im Evangelium, die nur erfunden ist, um dem unbekehrten Menschen nicht den Glauben an Gott absprechen zu müßen (vgl. oben). Mit diesem Satze schließt sich die Ermahnung von V. 13. an ab, indem sie wieder dahin zurückkehrte, aber so, daß, was dort noch eingeschärft (ἐλπισατε ἐπι την φερομ. ὑμ. χαριν), hier als schon daseyend betrachtet wird.

C. I, 22—25.

Eine Ermahnung, ganz parallel mit der von V. 14—21. (was Hottinger zu dem Irrthume verleitet, diese Verse als Parenthese anzusehen und die unsrigen an V. 13. geradezu anzuknüpfen). Aber wie in dieser ersten der Wandel, wird hier vorzüglich das Innere berücksichtigt. Der Welt seyd ihr fremd geworden und Gott gehorsam, darum stellet euch Jener nicht gleich im Wandel, hieß es vorhin. Euch aber unter einander, heißt es ferner, verbindet durch innige, herzliche Bruderliebe. Der Grund wird zuletzt angegeben: weil ihr alle aus demselben unvergänglichen Samen geboren seyd. Diese Brüderschaft aber wird, da

ſchon früher von dem heil. Geiſte als dem Principe der Gottes-kindſchaft die Rede war, jetzt ergänzend und näher beſtimmend aus dem Worte abgeleitet. So verbindet der Apoſtel Aeußeres und Inneres, zugleich Jenes auf Dieſes gründend (den heiligen Wandel auf die Wiedergeburt aus dem heil. Geiſte) und Dieſes auf Jenes (die innere Reinigung auf die Geburt durch das Wort). Stehen nun ſo V. 14—21. mit V. 22—25. parallel, alle von V. 13. ausgehend, ſo hängt doch zugleich die letzte Ermahnung in gewiſſer Beziehung von der vorhergehenden ab, indem der Apoſtel nicht durch einen Sprung zu V. 13. zurückkehrt. Dieſer Uebergang wurde durch die Darſtellung Chriſti vermittelt, dem wir unſern Gottesglauben verdanken, wie Calov trefflich darſtellt: Cum fide connectit animarum purgationem, quae fit per fidem, Act. XV, 9., adeoque in obedientia veritatis: et quia fides per charitatem efficax est, Gal. V, 6., φιλαδελφιαν postulat ἀνυπόκριτον. Monuerat fide gratiam constanter fovendam et in timore tempus nostri incolatus transigendum esse, v. 17.: quod ex salute per Christi passionem et gloriam acquisita, ad cujus fruitionem vocati sint a Deo, deduxerat. Jam redemtione Christi copiosius exposita (V. 18—21.), iterum deinde concludit animas nostras non tantum per fidem purgandas esse, sed etiam charitatem fraternam demonstrandam: siquidem renati ideo simus per verbum Dei. Sic ergo et redemptionis applicationem ac finem docet, et regenerationis naturam ac fructum explicat.

22. Τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας * διὰ Πνεύματος" εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον, ἐκ καθαρᾶς καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς·]

Daß Oekum. u. A. die erſten Worte dieſes Verſes gewaltſam zum Vorhergehenden ziehen, wurde ſchon zu V. 21. bemerkt. ἐν τ. ὑπ. iſt dann gleich εἰς την ὑπ. und der ganze Zuſammenhang höchſt verwirrt. Eben ſo gewaltſam ſucht Carpzov die letzten Worte von V. 21. hieher zu ziehen, wonach der, freilich

mühsam gewonnene, Sinn wäre: „Indem ihr so, daß euer Glauben und Hoffen auf Gott ruhe, euere Seelen im Gehorsam" u. s. w. Ungleich natürlicher ist die obige, schon von dem Lat., Erasmus, Luther, Beza, Marlorat, wie von allen Neuern getroffene Abtheilung. ἡγνικοτες läßt aber dabei noch eine doppelte Auffassung zu. Es könnte an sich betrachtet als Perfect der Grund der folgenden Ermahnung seyn: „Da ihr bereits eure Seelen (in der Wiedergeburt) gereinigt habt;" wie Benson übersetzt (ähnlich auch Bolten, Hensler, Stolz). Denn es geht allerdings nicht an, es mit Pott durch ἁγνιζετε zu erklären. Aber schon die Aeltern bemerken (z. B. Calov), es könne durch das lat. gerund. übersetzt werden, und dies richtig, insofern es mit dem Imperativ in Verbindung steht und also selbst auch imperativisch genommen werden kann; nur daß das gerund. nicht die Vergangenheit ausdrückt. Der Apostel will sagen: *purificatis animis diligite*, denn die Reinigung muß zuvorgehen, damit aus ihr die reine Liebe folge. Unter dieser Reinigung versteht er aber nicht die in der Wiedergeburt vollbrachte, sondern eine fortgehende. Der Grund dieser Erklärung liegt nicht, wie Grotius meint, in dem Zusatz δια Πνευμ., was doch gewiß von der Wiedergeburt gesagt auch passen würde, sondern darin, daß V. 23. die geschehene Wiedergeburt besonders erwähnt wird. Es läßt sich aber nicht annehmen, daß in einer Periode der Apostel zweimal Dasselbe sage, und mit derselben Constructionsweise. Es muß also diese Reinigung die fortwährende seyn, und folglich nicht Das, was der Apostel voraussetzt, sondern was er befiehlt, aber so, daß es immerfort der Liebe vorausgehe und sie erzeuge. Durch eine Participialconstruction läßt sich Dies im Deutschen nicht wieder geben; durch bloße Auflösung aber wird der Ausdruck des Causalnexus zwischen der Reinigung und der ungeheuchelten Liebe vernichtet (wie in Luthers sonst trefflicher Uebersetzung). Am Besten daher Hensler: „Reinigt — und so beweiset, aufrichtigen Sinnes, einander eifrige Liebe," und Hottinger: „Reiniget — sodaß." — ἁγνιζω ganz wie ἁγιαζω von der äußern Heiligung (lustro) und von der der Seele, daher ἁγνεια von der äußern Reinheit, der Keuschheit, und von der

innern, umfassendern (ἐν ἁγνεια, τουτεστι καθαροτητι, καρδενιᾳ, σωφροσυνη, Oekum. zu 1 Tim. IV, 12. Τῳ ὄντι ἡ ἁγνεια οὐκ ἀλλη τι ἐστιν πλην ἡ των ἁμαρτηματων ἀποχη, = φρονειν ὁσια, Clemens v. Alex. bei Suicer s. v.). Ungenau versteht es hier also Luther von der Keuschheit allein. — Der Apostel dringt auf Reinigung der Seele, ψυχη, das innere und alle Aeußerung vermittelnde wahlfreie Leben des Menschen. Das Πνευμα in sich kann nicht unrein seyn, obwohl es durch seine Verbindung mit der Seele der Bestreckung von außen her zugänglich ist. Diese aber bedarf der Reinigung in sich, da sie jetzt das Gefallene, die in der σαρξ untergegangene Lebenskraft ist. Das Reinigende, wo es gegeben ist und ihm nicht widerstrebt wird, ist der Geist. Die Christen haben ihn, und sollen, statt ihn durch Festhalten an der alten Unreinigkeit zu betrüben (Eph. IV, 30., vgl. 25—29.), durch ihn sich heiligen. Unter Πν. kann man auch hier nur den Geist Gottes verstehen und zwar als Etwas, was vom Menschen, dessen ὑπακοη noch erwähnt wird, und von der ἀληθεια, dem Evangelio, unterschieden wird (vgl. Storr, Dogmatik, deutsch von Flatt, S. 734.). Boltens Erklärung durch: Taufe! gehört der Zeit an, wo man Alles darunter verstehen wollte, nur nicht den heil. Geist. Die Worte δια Πνευμ., welche Bengel, Griesbach, Lachmann nach ein paar Codd., dem Lat., dem Syr. u. a. Uebersetzern für unecht erklären, können wir mit Matth., Knapp, Tittmann als echt betrachten. Doch bedarf es ihrer auch nicht so sehr, wie Beza meint. — Die Weise, wie die Heiligung geschehen solle, giebt Petrus bestimmt an: ἐν τῃ ὑπακοῃ της ἀληθειας, dadurch, daß man sich ganz der Wahrheit unterwirft, und sie als Wahrheit zu realisiren strebt. (S. über ὑπακ. zu V. 2., S. 54 f.) Diejenigen irren also höchlich, welche moralisch und selig werden wollen, entweder ohne Gehorsam gegen Lehren überhaupt (die rein Praktischen), oder durch Unterwerfung überhaupt, ohne zu fragen, unter was (wie die Mystiker). Um die Seele, nicht nur das Aeußere, zu reinigen, bedarf es der Orthodoxie, aber der wirklichen, nicht bloß der fingirten, die auch nur eine Reinigung des Gefäßes, nicht des Inhaltes, her-

vorbringt (Matth. XXIII, 25.). Die Unterwerfung, die eine Reinigung der Seele bewirken soll, muß ja sowohl eine thätige, ὑπακοη, als eine innerliche, δια πνευματος (Gesch. XV, 8 f., Röm. VIII, 13., 1 Kor. XII, 3., Eph. V, 9.), seyn. Dies liegt aber auch schon theils in der Voraussetzung des Apostels, der an Solche schreibt, die den heil. Geist bereits empfangen hatten, theils in dem Ausdrucke ἀληθεια, der nicht eine abstract objective Wahrheit, einen äußerlichen und äußerlich bleibenden Lehrbegriff bezeichnet, sondern die wirklich objective Wahrheit, die sich auch innerlich als Solche erweist, indem sie innerlich wird. Daß damit das Christenthum gemeint ist, versteht sich von selbst; es ist Dies aber kein willkürlicher Sprachgebrauch, sondern liegt in der Natur der Sache. Diese objective Wahrheit, das Wort, reiniget, wo sie ins Herz übergeht (Joh. XV, 3., XVII, 17., 1 Tim. IV, 5.), denn die Worte des Sohnes Gottes und seiner Gesandten sind Geist und Leben (Joh. VI, 63., 2 Kor. III, 6.). „Wenn Das ins Herz kommt, gehet bald die böse Neigung hinweg. Versuche es, wer da will, Der wird es also finden, und welche es versucht haben, Die wissen es wohl. Der Teufel lässet aber keinen so leichtlich dazu kommen; denn er weiß es wohl, wie kräftig es ist, die böse Lust und Gedanken zu dämpfen" (Luther). — δια Πν., wenn es echt ist, gehört nicht unmittelbar zu ὑπακοη, wie Oekum. es bezieht, der dabei die gute auch auf die falsche Reinigung anwendbare Bemerkung macht: ἐστι γαρ και ὑπακοη ἐπι πονηροις και ψευδεσιν (gegen Böses und Lügen), ἡτις οὐ δια πνευματος, τουτεστιν οὐ πνευματικη. Denn was Pott dafür beibringt, daß die Copula fehle, bedeutet gar nichts, um so mehr, da er selbst auch richtig δια Πν. für die zweite, und dann erst εἰς φιλ. ἀνυποκρ. für die letzte Bestimmung zu ἡγνικοτες ansieht. Ueber dies Letztere sagt Flacius: potest referri vel ad praecedentia: Quod animae vestrae purificentur a pravis affectibus, ut vere queant proximum diligere; vel etiam ad sequentia: Diligite proximum ex corde, ut sit sententia: Ad charitatem minime fucatam. Alii vertunt *Charitate*, aut *Cum charitate*, ut quasi instrumentum indicetur, quo sit vere diligendus proximus.

Diese Beziehung auf das Folgende findet sich bei Oekum., Theophyl., Calov, die aber zwischen den angegebenen Arten der Erklärung schwanken, indem sie es eben so passend finden, die φιλ. ἀνυπ. als die ἐκβασις des ἀγαπαν anzusehen, wie εἰς φιλ. ἀν. durch διὰ φ. ἀ. zu erklären. Offenbar verdient aber die erste, ungezwungene Beziehung auf ἡγνικ. den Vorzug. Finis notatur sanctificationis animarum nostrarum (Beza). „Wozu sollen wir nun ein keusch Leben führen? Daß wir dadurch selig werden? Nein, sondern dazu, daß wir unsern Nächsten dienen." (Luther. Vgl. die vollständige Darstellung der causae impulsivae der guten Werke bei Chemnitz, exam. P. I, De bon. opp., qu. 1. fin.) So Calvin, Flacius selbst und alle Neuern (außer Bengel und Bolten). — φιλαδελφια „Die Apostel, Petrus und Paulus, schieden von einander Bruderliebe und gemeine Liebe" (Luther). Jene wird Dieser deutlich übergeordnet 2 Pet. I, 7. Dem Christen ist, dieser Stelle zufolge, die allgemeine Menschenliebe nur in der Bruderliebe gegeben und durch sie bedingt, während der natürliche Mensch sich mit allen Menschen verbrüdert finden muß, die Gläubigen etwa ausgenommen (Joh. XV, 19., 1 Joh. III, 1. 12 f., IV, 5.). Er liebt in Adam, der Christ in Christo. Daher liebt der Christ 1. nur Die, die in Christo sind; deswegen aber auch, weil alle dazu berufen sind, in Christo zu seyn, liebt er auch 2. Alle, die in Christo seyn können, d. h. alle Kinder Adams, dessen Natur Christus annahm, aber nur auf die Hoffnung hin, daß auch sie Christen und seine Brüder würden, folglich auf eine im Grund vom Glauben (V. 5.) und zunächst von der brüderlichen Liebe (V. 7.) abhängige, nicht ihnen gleichzustellende oder gar widersprechende Weise. Daher wird auch mit dem Tage, da die Hoffnung aufhört, die Liebe zu Denen aufhören, die als unrettbar davon ausgeschlossen werden müßen. Da indeß das Leben in Christo auch in den Gläubigen noch nicht absolut ist, so findet sich in ihnen noch Beides: 1. ein fleischlicher Hang, der sich bei den Weltmenschen für die rechte Liebe ausgiebt; 2. ein Mangel an der Liebe in Christo. Will man nun diesen Mangel durch eigene Anstrengung oder durch jene fleischliche Weichheit, Gefäl-

ligkeit, Eifer u. dgl. erſetzen, ſo iſt Dies keine Bruderliebe aus durch die Wahrheit gereinigtem Herzen, will man ihn durch Verſtellung bedecken, ſo iſt die Liebe nicht ἀνυποκριτος. Die wahre Liebe entſteht alſo nur, wenn beſtändig die Reinigung der Seele auf die vorgeſchriebene Weiſe vorangeht (daher Bengel ſehr paſſend darauf deutet, daß auch 2 Pet. I, 5. und 6. vor der Bruderliebe, V. 7., reinigende Eigenſchaften gefordert werden, Tugend, Erkenntniß, Enthaltſamkeit, Frömmigkeit, Ausdauer, entſprechend dem ὑπ. ἀλ.). „Die Apoſtel brauchen das Wörtlein [ἀνυποκρ.] gerne [ἡ ἀγαπη, ἀνυποκριτος, Röm. XII, 9., 2 Kor. VI, 6., vgl. unten C. II, 1.], haben wohl geſehen, daß wir würden Chriſten und Brüder unter einander heißen; es würde aber falſch, gefärbt und gedichtet Ding und nur Gleisnerei ſeyn, Brüderſchaften, „die da nur fechten wider den rechten Glauben und rechtſchaffene brüderliche Liebe." (Luther.)

ἐκ καθαρας καρδιας κ. τ. λ. Wird die Reinigung gewirkt (ἡγνικοτες, Perf.), ſodaß der geforderte habitus der Seele ſtattfindet, ſo folgt daraus auch, was der Apoſtel als Act daraus ableitet, ἀγαπησατε ἀλληλους (vgl. oben), denn die Liebe iſt habitus und actus zugleich. Ideo de dilectione loquens Johannes dicit: Filioli, non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate, 1 Ep. III, 18. (Bullinger). Welche Worte jetzt Diejenigen wenig bedenken, die die Liebe in Worten, d. h. milden, der Welt ſüßen Redensarten, jetzt ſo oft begehren und erweiſen, während ſie den Herrn und die ſeligmachende Wahrheit, und ſomit auch die Liebe zu den Brüdern und zu den noch zu Rettenden durch Accomodation thätlich verleugnen. ἀγαπ. als aor. drückt hier den in die Augen fallenden und daher momentan erſcheinenden Act aus. εἰς ἀλληλους (vgl. εἰς ἑαυτους, C. IV, 8.) ſteht da, weil immer noch von der Bruderliebe der Chriſten die Rede iſt (ganz falſch findet daher Bengel hier eine Steigerung ausgedrückt). Der Grund Derſelben iſt das gereinigte Herz, das rein bleibt: ἐκ καθ. καρδ. So 1 Tim. I, 5., 2 Tim. II, 22., vgl. Mtth. V, 8. Ueber die Bedeutung vgl. oben. Die Vergleichung der Redensart ἐξ ὁλης της καρδιας σου u. dgl. gehört nur hieher, wenn man

καθα-

καθαρας mit Lachmann aus dem Texte entfernt. — ἐκτενως, angeſtrengt, mit Spannung; intenſiv: ſtark; oder zugleich extenſiv: anhaltend, befliſſen (ἐκτενεια, Geſch. XXVI, 7.); ἀγαπη ἐκτενης C. IV, 8. (προσευχη ἐκτ. Geſch. XII, 5., Luk. XXII, 44. als adv. und Joel I, 14., Jona III, 8., hier f. בחזקה, ebenfalls vom Gebete). Von dem Dienſteifer und der Aufmerkſamkeit des Wirths gegen ſeine Gaſtfreunde und großer Anſtrengung überhaupt bei Polyb. u. Diod. Sic. (ſ. Raphel. zu unſ. St., Münthe daſ. und zu Lk. XXII, 44.). Die Ausleger nehmen theils die erſte Bedeutung ausſchließlich an (Luther: brünſtig; ſo Bengel, Carpzov u. d. N.), theils ſchließen ſie die andere mit ein, da ja die rechte Innigkeit auch Ausdauer und Ausbreitung erzeugt: Addit *impense*, nam quo sumus natura segniores, eo magis ad fervorem et contentionem arcere se quisquis debet: neque id semel duntaxat, sed in dies magis ac magis (Calvin; ſo auch Gerhard, Calov). Vgl. *Suicer*, thes. s. v. ἐκτενης.

23. ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς, ἀλλὰ ἀφθάρτου, διὰ λόγου ζῶντος Θεοῦ καὶ μένοντος * εἰς τὸν αἰῶνα".]

Der Apoſtel giebt den Grund der Bruderliebe an: Nova cognatio novum desiderat affectum (Erasmus par., vgl. V. 14. 15. 17.), aber nicht bloß einen Verpflichtungs-, ſondern einen reellen Grund, denn wie die natürliche Verwandtſchaft natürlich Zuneigung hervorbringt, ſo dieſe geiſtliche; und zwar eine geiſtliche, reine, ungeheuchelte, anhaltende Liebe, da ſie aus ewigem, nicht der Verderbniß unterworfenem, lebendigem Grunde entſprang. Renati sumus non utique carnaliter, sed spiritualiter, nempe per sermonem Dei viventis. Convenit igitur, ut novam vivamus vitam, i. e. sanctam, Sp. sancti virtute et opera institutam. (Bullinger.) Ueber ἀναγεγ. (vgl. oben V. 3., S. 68 f.) κ. τ. λ. ſagt Didymus: Regenerationis et restitutionis nomine significat introductionem nativitatis post destructionem priscae generationis factam. Quomodo enim non habuit destrui, quum esset corruptibilis,

ut postea incorrupta veniens maneret aeterna, servans perfecte et sine aliqua circumscriptione vitae eos, qui nascuntur ex ea? Est enim prior nativitas secundum Adam mortalis et ideo corruptibilis, posterior autem ex spiritu et verbo semper vivente Dei. Dabei legt er den Manichäern die verfängliche Frage vor, auf was für Personen sie dies Prädicat bezögen? auf Solche, deren Wesen irdisch sey? Denen sey sie unmöglich! Auf Die, die himmlischer Natur seyen? Denen sey sie unnöthig. — Ueber φθαρτ. und ἀφθ. s. zu V. 4, S. 78., u. V. 18. Fast alle Ausleger (auch noch Bolten, Pott, Hott., Vater) halten δια λογου für die Erklärung von ἐκ σποραϛ - ἀφθ., indem sie entweder δια = ἐκ setzen (die Aeltern), oder ἐκ = δια (die Neuern), oder die Differenz des Ausdrucks nicht beachten. Der Lat. drückt sie richtig aus, und Calov bemerkt: non autem dicit Ap. ἐκ λογου, sed δια λ., quod verbum Dei non sit materia spiritualis nativitatis, sed ejus medium. Diesen Unterschied beachten denn auch Benson, Henßler, Stolz, die δια richtig durch mittelst wiedergeben. Auch Bengel, der ihn aber anders begründet: σποϱα = sementis, verbum Dei praedicatum (die Aussaat; so Hottinger in der Erklärung); das Wort selbst aber ist der Same, σποϱος, semen. Diese sprachlich richtige Auffassung des σποϱα erklärt aber das durch die Partikeln bezeichnete Verhältniß nicht. Zugleich spricht dagegen, daß das Bild hier offenbar nicht von der Entstehung der Pflanzen, sondern der Menschen hergenommen ist, was nicht erlaubt, σποϱα in seinem ursprünglichen, activen Sinn zu nehmen, weil dann das Bild indecent wäre (ejectio seminis, die Zeugung; Hottinger in der Uebersetzung: die Geburt). Wir nehmen es also in der abgeleiteten, auch erweislichen Bedeutung = σπερμα (wie ja auch σποϱος ursprünglich die Handlung des Säens bezeichnet), und bleiben bei der Erklärung Calovs. Ist hienach δια λ. nicht Epexegese, so kann das Wort an sich nicht der lebendige Same seyn, sondern bloß sein Vermittler. Dabei kann die Vorstellung die seyn: Der (alte) Mensch ist das Empfangende und Gebärende. Vermittelst des Wortes empfängt er in der ἀναγεννησις den unvergänglichen

Samen vom heil. Geiſte, und gebiert ſo aus göttlichem Samen einen neuen Menſchen (geiſtlich, innerlich, wie leiblich Maria Chriſtum empfieng und gebar). Man kann aber auch annehmen, der heil. Geiſt, dem die ἀναγεννησις zugeſchrieben wird, werde als die Potenz und der Producent alles Heiligen, als die lebensſchwangere Mutter vorgeſtellt, in der kraft der ewigen προθεσις Gottes der göttliche Samen aller heiligen Geſchöpfe (= Kinder Gottes) ruht; aus dieſem Samen nun werden wir neugeboren, d. h. unſer neues Leben hat ſeine Urſache im heil. Geiſt und kommt von ihm, als eine Mittheilung ſeiner ſelbſt (2 Pet. I, 4.), ein lebendiger Ausfluß des göttlichen Lebens; aber nicht ohne Vermittlung, ſondern im Worte Gottes iſt uns der heil. Geiſt gegenwärtig und wirkſam, und wenn wir alſo aus dem göttlichen Samen wiedergeboren werden, ſo geſchieht es vermittelſt des Worts (hier hört das Bild oder vielmehr die Metapher ſchon auf, wie Das bei ſolchen Tropen ſich ziemt). Dieſe, an ſich ſchon wahrſcheinlichere Auffaſſung wird gewiß durch die unmittelbar auch hievon ſprechenden Stellen Joh. III, 3., vgl. mit 4., woraus hervorgeht, daß das an ſich zweideutige Wort γεννηθηναι (ἀνωθεν), geboren, nicht: gezeugt werden bed., und Jak. I, 18., wo es ausdrücklich heißt: Gott hat uns nach ſeinem Willensbeſchluß geboren durch das Wort der Wahrheit, ἀπεκυησεν λογῳ ἀληθειας, wo Wahl, wie auch V. 15., ganz willkürlich ἀποκ. durch gigno erklärt, da doch ἀποκυεω nichts Anderes heißen kann, als das Empfangene von ſich geben (partum) edere, gebären, wie es ſonſt auch immer vorkommt. — Das Wort ἀναγ. kommt nur hier und V. 3. vor, die Lehre findet ſich ausdrücklich bei Johannes, Jakobus, Petrus und Paulus. — Auf Gottes Wort wird auch überall, nicht nur hier und bei Jakobus, großes Gewicht gelegt (vgl. S. 190.): Non vulgari elogio externa praedicatio ornatur, quum P. illam esse vivificam praenuntiat. Solus quidem est Deus, qui nos regenerat: sed ad eam rem utitur hominum ministerio. Qua ratione gloriatur Paulus Corinthios spiritualiter a se genitos (Calvin): ἐν γαρ Χφ. Ἰ. διὰ τοῦ εὐαγγελιου ἐγω ὑμας ἐγεννησα (1 Kor. IV, 15.), was ſich ſo

bei Diod. Sic., ſ. Münthes: mansueto animo, Calov: „mit williger Folgſamkeit;" Hottinger: δεξασθε τον ἐμφυτον λογον κ. τ. λ., nehmet das Wort, wenn es euch verkündiget wird, auf und an, das ja euch ſelbſt auch inwohnt, ſeit eurer Bekehrung nämlich. (Vgl. L. Bos z. d. St., der theils den Zuſammenhang gut erläutert, theils über das δεχεσθαι und die Bedeutung von ἐμφυτευειν, in Bezug auf die Lehre, Parallelen beibringt, und ſ. über Letzteres 1 Kor. III, 6. und Wetſtein z. d. St. Daß ἔμφυτος nicht immer das Angeborne, ſondern auch das Eingepflanzte und ſchlechtweg das Inwohnende, daher auch das Beſtändige, bezeichnen kann, ſ. Paſſow s. v., zeigt die Erzählung Herodots IX, 44 extr.: Και μετα ταυτα, nach einem beſondern Vorfalle, αὐτικα ἐμφυτον μαντικην εἰχε, acceptam, insitam et permanentem habuit divinationem, vgl. *Valckenaer* ad h. l., *Bergler* ad Alciphr. I, c. 21., und die Behauptung Juſtins d. M., apol. I, p. 44 extr., Gott ſey πραγματος δυσεξηγητου ἐμφυτος τῃ φυσει των ἀνθρωπων δοξα, was doch nicht heißen kann: eine der menſchlichen Natur eingeborne Meinung, ſondern eine ihr eingepflanzte, inwohnende). So ermahnt auch Jakobus, durch Ertödtung des boshaften Uebermuths, namentlich der Anmaßung und des Zorns (V. 19 f.), die das brüderliche Verhältniß ſo leicht ſtören, ſich zur fortwährenden Aufnahme des Worts empfänglich zu machen, das bereits in den Chriſten übergegangen, mit ſeinem geiſtigen Leben verwachſen, kurz aus dem er wiedergeboren iſt (ſ. o.).

Nähme man λογικ. in der letzten Bedeutung, ſo gälte die Bemerkung Bezas: Additur deinde aliud epitheton, quo significatur lactis qualitas, sicut priore declarata est ejus substantia. Die Bedeutung von ἀδολ. iſt: ohne Falſch, lauter, auch von Sachen (Er. Schmidt z. d. St., Wahl s. v., vgl. oben Gregor v. Nyſſa). So wird auch δολοω vom Verfälſchen — der Münze, Farbe, Milch, und namentlich der chriſtl. Lehre gebraucht; 2 Kor. IV, 2.: μηδε δολουντες (= καπηλευοντες, C. II, 17.) τον λογον του Θεου, wo von der Einmiſchung menſchlicher Weisheit und der Genehmmachung des göttlichen Wortes durch Dieſelbe die Rede iſt (vgl. Oekum. und

dem ῥῆμα κυριου beigelegt wird. Aber dieſer Vers entſcheidet auch hierin für, die Auffaſſung des unſrigen, vgl. Luk. XVI, 17., XXI, 33., Off. XIV, 6. und 2 Theſſ. II, 16., cf. 15. ζων heißt der λογος ebenfalls Hebr. IV, 13., vgl. Joh. VI, 63., Geſch. VII, 38., weil Gottes Geiſt ihn gegeben hat und begleitet, daher er auch den Lebenskeim für uns in ſich trägt. Mit Recht bemerkt daher Calov gegen Grotius, das Prädicat σπορα ἀφθ. beziehe ſich nicht allein auf die Wirkſamkeit; denn nur, was ſelbſt unverweslich ſey, könne Unverwesliches wirken. Evangelium fert fructus incorruptibiles, non opera mortua, quia ipsum est incorruptibile (Bengel). Hatte doch Grotius ſelbſt zu φθαρτ. die Bemerkung gemacht, ſterblicher Same könne nur Sterbliches erzeugen! Aber eben ſo widerſpricht ſich ſelbſt andererſeits auch Calov, wenn er in dieſer Entgegnung die σπορα ἀφθ. nicht mehr von dem Worte unterſcheidet (vgl. S. 194.) und nicht anerkennt, daß das Wort, welches allerdings in ſich lebendig iſt (nicht nach materialiſtiſch rationaliſtiſcher Vorſtellung bloß, wenn es außer ſich geräth), dieſes Leben nur in ſeinem wahren Ich, dem Sinne, hat, den die Perſon, die es ſpricht, der heil. Geiſt, dem Worte einhaucht. Denn nur in der Verbindung des ſprechenden Geiſtes und des geſprochenen Schalls, in dem Ausdruck des Geiſts und dem Verſtande des Worts, liegt ſein eigenthümliches, vom bedeutungsloſen Schall und abſtracten Gedanken unterſchiedenes Weſen und Leben. Demgemäß ſtellt Luther, des Worts tiefſter Kenner, die Wirkung Deſſelben zur Wiedergeburt dar: „Das Wort iſt eine ewige, göttliche Kraft (Röm. I, 16.). Denn wiewohl die Stimme (vox) oder Rede verſchwindet, ſo bleibt doch der Kern, d. i. der Verſtand, die Wahrheit, ſo in die Stimme verfaſſet wird. Als, wenn ich einen Becher an den Mund ſetze, in welchen der Wein gefaſſet iſt, ſo trinke ich den Wein hinein, wiewohl ich den Becher nicht mit in den Hals ſtoße. Alſo iſt auch das Wort, das die Stimme bringet: es fället ins Herz und wird lebendig, ſo doch die Stimme heraußen bleibet und vergehet. Darum iſt es wohl eine göttliche Kraft, ja Gott iſt es ſelber. Denn alſo ſpricht er zu Moſe, 2 Moſ. IV, 12.: Ich will in

deinem Munde seyn. Und Ps. LXXXI, 11." Hienach können wir auch das μεν. εἰς αἰ. nicht von der vox oder littera scripta verstehen, sondern von der Ewigkeit ihrer Wirkungen, ohne deswegen dem Worte in sich selbst sie abzusprechen, indem wir sie auf seinen geistigen Gehalt zurückführen. Und so sagt auch Calvin, zu V. 25., richtig: Non docet propheta, quale sit in se (als Buchstabe) verbum Dei, sed quale a nobis sentiatur (erfahren wird). Postquam enim exinanitus est homo in se ipso, restat, ut alibi quaerat vitam. — Huc enim respicit propheta, non esse stabilem vitam nisi in Deo, eam vero nobis *communicari per verbum*. Joh. VIII, 51., Jer. XLIV, 28. (hebr.). Und Est: Manet autem hoc verbum in aeternum, quia Evangelium, i. e. praedicatio Christi pro nostra salute crucifixi et a morte resuscitati, fide percepta, ex certa, firma et immutabili Dei promissione efficax est, ut credentibus tribuat aeternitatem, i. e. vitam aeternam. Womit, wie gesagt, Calovs Behauptung sehr wohl bestehen kann, das Wort heiße auch in sich (in dem früher angegebenen Sinne) ewig, quod nunquam desinat *evangelium*, etsi ministerium evangelii (also die vox) cesset. εἰς τ. αἰ. ist hier mit Recht verdächtig. S. zu V. 25.

24. διότι πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου·]

διοτι, wie V. 16., deshalb weil, denn. Der damit anfangende Satz, V. 24. 25., begründet den Unterschied zwischen σπορα φθαρτη und ἀφθ. „Weil, wenn ihr aus Fleisch, aus vergänglichem Samen wiedergeboren wäret, ihr auch wieder vergehen müßtet, als Fleisch, dem Grase des Feldes gleich, jetzt aber Das, woraus ihr das Leben schöpftet, ewig bleibt und also auch euch ewig erhält." Die Worte, deren sich Petrus bedient, sind aus Jes. XL, 7 f. entlehnt, aber ohne Anführung, sodaß er sich hier nicht (wie V. 16.) auf das A. T. als Autorität beruft (daher auch διοτι den Causalzusammenhang der Gedanken bezeichnet). Dort lautet die LXX: Πασὰ σαρξ χορτος, καὶ πασα δοξα ἀνθρωπου ὡς ἄνθος χορτου κ. τ. λ. Ihrem Texte kommen hier

die verschiedenen Handschriften mehr oder minder nahe. Da aber Petrus frei die Worte zu gebrauchen scheint, wie gewöhnlich (s. Einl. S. 6 f., vgl. 39.), sind die von der LXX abweichenden Lesarten vorzuziehen. Das, auch von Griesb. und Lachmann gebilligte αὐτῆς dürfte schwerlich nach dem hebr. Texte corrigirt seyn. — σαρξ, nicht geradezu Mensch, was auch nicht recht in den Zusammenhang paßte, sondern Das, was die Menschen jetzt von Geburt sind, ihre Natur als sündig und daher der Verderbniß unterworfen (s. Hottinger); homo, ex veteri generatione (Bengel), vgl. Joh. III, 6., Gal. V, 17. Aber nicht nur diese sündige Natur ist hinfällig, wie das Gras, auch ihre zartesten, lieblichsten Productionen, der Stolz des Menschen, gleichen nur den Blumen des Grases: Fleisch aus Fleisch, muß Alles verdorren und abfallen, und gerade die Blüthe fällt hin, noch vor dem ausgetrockneten Stengel. So irrig ist die Vorstellung Derer, welche zwar nicht anstehen, das Natürliche, die σαρξ, zu verwerfen, nämlich in seiner unmittelbaren Erscheinung, aber von seiner Ausbildung, seiner Vermittlung und Rückkehr in sich selbst Heil erwarten, von dem ἀνθος χορτου, von Kunst, Wissenschaft, Tugend und Staat, was sie alles schon an sich für göttlich halten, statt es mit seiner Wurzel in eine Kategorie zu stellen, die der Eitelkeit, des Verderbens, der Verdammniß; — alles das, nur weil sie Nichts wissen von dem andern, dem unvergänglichen Leben, das unmittelbar im Worte, nicht in der Natur, gegeben ist, und eintreten soll in einen Jeden, als neuer Saame, und ewig in ihm bleiben in aller Ausbildung. Auch die σαρξ. Das übersehe man nicht, hat ihre δοξα, nicht nur das Πνευμα. Denn welchen Reiz zur Verführung hätte wohl die Welt, wenn sie nicht auch in den Formen der Schönheit, des Edelsinns, der Weisheit erschiene? Aber πασα δοξα αὐτης ὡς ἀνθος χορτου, d. h. dem Scheine nach besser, schöner, bleibender als das Gras selbst, die σαρξ, aber nicht dem Wesen nach. Zu ihr gehört, wie gesagt, nicht allein (wie z. B. Benson meint) das Aeußere, Sinnliche im Menschenleben, sonst wäre ja der Gegensatz die unsterbliche Seele, sondern der ganze Mensch (vgl. die LXX), dem das Wort Gottes entgegengesetzt wird (Calvin):

omne id, quod in rebus humanis magnificum ducitur, forma, vires corporis, eruditio humana, divitiae, honores (Grotius; Hottinger), wozu Bengel (nach Luther) richtig noch die justitia humana fügt, denn Dieſe iſt hier ſogar vorzüglich gemeint, da, wie Flacius ſchon hervorhebt, im Hebräiſchen ausdrücklich die menſchliche Frömmigkeit als die δοξα αὐτης genannt wird, חסדו, was hier, aber einzig hier Geſenius und Winer s. v. durch Anmuth erklären, doch gegen den Zuſammenhang, demzufolge es Etwas ſeyn muß, worauf der Menſch ſein Vertrauen zu gründen pflegt und was dem Worte Gottes entgegengeſetzt wird. Gegen die Erklärung durch Gunſt ſpricht das Bild, da die Gunſt der Menſchen nicht wohl ihre Blüthe genannt werden kann, wenn auch nicht der Umſtand, den Geſenius im Comm. z. d. St. dagegen anführt, daß die Juden von den Chaldäern (im Exil) keine verführeriſche Freundſchaft genoßen. Ganz ſo, wie wir es nehmen, ſteht dagegen חסד von der Frömmigkeit Iſraels, die vor Gott Nichts iſt, die der Hauch ſeines Geiſtes zu Schanden macht, Hoſ. VI, 4., vgl. Jeſ. LVII, 12 f. — ἀνθος bedeutet, wie im claſſiſch Griechiſchen, und wie die entſprechenden hebr. Ausdrücke (ציץ u. a.): Blüthe, Blume; nicht: Grüne (viror), Saat, ſproßender Keim, Auge, wie Grotius und Hottinger ohne Grund annehmen (denn auch Jeſ. XI, 1., Dan. XI, 7. kann die LXX leicht den Gedanken: eine Blüthe aus ſeiner Wurzel = ein blühender Sproß, haben ausdrücken wollen).

ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσε·
25. τὸ δὲ ῥῆμα κυριοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.]

In der LXX fehlt αὐτου, weswegen wir es hier beibehalten (gegen Bengel, Griesbach, Lachmann, mit Matth. und Knapp). ἐκπιπτω iſt ein ſehr paſſend gewählter Ausdruck (hebr. נבל). Die Blätter der Blume fallen nach und nach aus der Kapſel, dem Blüthenboden, nachdem das Gras dürrer wurde. Vgl. zu der ganzen Stelle Pſ. CIII, 15., XXXVII, 2. und Jak. I, 10 f. Dieſe Stelle Jakobi ſteht der unſrigen ſo ähnlich, daß man ganz zweifellos eine Kenntniß

Derselben bei Petrus voraussetzen muß, wenn man nicht bedenken will, daß Petrus diese ganze Stelle fast wörtlich aus dem griech. Jesaia genommen hat, ja viel wörtlicher als Jakobus, namentlich mit dem letzten Satze, den Jakobus nicht hat, dagegen Jakobus (V. 11.) offenbar einen Gedanken aus Ps. CIII, 16. oder dem hebr. Texte Jes. XL, 7.: כי רוח יהוה נשבה בו hinzufügt, den Petrus nicht berücksichtigt, so wenig er auch für seine Absicht unpassend war. Warum, als weil er hiebei weder den hebr. Text, noch Jakobi Citat gegenwärtig hatte? Auch die plötzliche Wendung des Lehrsatzes in eine poetisch erzählende Schilderung gehört dem Jesaias.

Der Ausdruck μενειν εἰς τ. αἰ. (vgl. 1 Joh. II, 17. und oben V. 23.) ist stärker, als wenn es hieße: αἰωνιον (ἐστι), indem die Dauerhaftigkeit, das Gültigbleiben hervorgehoben wird; hebr. יקום, wird aufrecht stehen, bestehen, gelten. In solchen Fällen ist ὁ αἰὼν absolut, = העולם, die endlose Zeit der Zukunft. Die LXX hat hier nach dem hebr.: το δε ῥ. του Θεου ἡμων μ. εἰς τ. αἰ. Die Abweichung Petri ist um so natürlicher, da er die Anwendung und Aneignung des allgemeinen Satzes, welche der Text schon in dem ἡμων giebt, erst im Folgenden ausführlich für seine Leser macht. Dasselbe findet sich auch fast wörtlich Ps. CXIX, 89., ebenfalls in Beziehung auf die Errettung und Belebung der Gläubiggewordenen durch das Wort, vgl. V. 88. 92 f. (And. s. zu V. 23.).

Τουτο δέ ἐστι τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς.]

Mit τουτο δε macht der Apostel die specielle Anwendung auf die Leser, wodurch der zuerst ausgesprochene Satz von ihrer Wiedergeburt völlig begründet wird. Stellen wir Diesen (V. 23.) hinter unsern Vers, so haben wir einen vollständigen Schluß:

Wie was aus vergänglichem Samen geboren ist, vergeht, so besteht Das, was aus unvergänglichem Samen, durch das Wort Gottes, geboren ward (V. 24.).

Ihr aber habt das Wort Gottes empfangen (V. 25.);

Seyd ihr also durch das Wort Gottes neugeboren, so wißt, daß ihr allzumal für die Ewigkeit geboren seyd (V. 23.).

omne id, quod in rebus humanis magnificum ducitur, forma, vires corporis, eruditio humana, divitiae, honores (Grotius; Hottinger), wozu Bengel (nach Luther) richtig noch die justitia humana fügt, denn Dieſe iſt hier ſogar vorzüglich gemeint, da, wie Flacius ſchon hervorhebt, im Hebräiſchen ausdrücklich die menſchliche Frömmigkeit als die δοξα αὐτης genannt wird, חסדו, was hier, aber einzig hier Geſenius und Winer s. v. durch Anmuth erklären, doch gegen den Zuſammenhang, demzufolge es Etwas ſeyn muß, worauf der Menſch ſein Vertrauen zu gründen pflegt und was dem Worte Gottes entgegengeſetzt wird. Gegen die Erklärung durch Gunſt ſpricht das Bild, da die Gunſt der Menſchen nicht wohl ihre Blüthe genannt werden kann, wenn auch nicht der Umſtand, den Geſenius im Comm. z. d. St. dagegen anführt, daß die Juden von den Chaldäern (im Exil) keine verführeriſche Freundſchaft genoßen. Ganz ſo, wie wir es nehmen, ſteht dagegen חסד von der Frömmigkeit Iſraels, die vor Gott Nichts iſt, die der Hauch ſeines Geiſtes zu Schanden macht, Hoſ. VI, 4., vgl. Jeſ. LVII, 12 f. — ἀνθος bedeutet, wie im claſſiſch Griechiſchen, und wie die entſprechenden hebr. Ausdrücke (ציץ u. a.): Blüthe, Blume; nicht: Grüne (viror), Saat, ſproßender Keim, Auge, wie Grotius und Hottinger ohne Grund annehmen (denn auch Jeſ. XI, 1., Dan. XI, 7. kann die LXX leicht den Gedanken: eine Blüthe aus ſeiner Wurzel = ein blühender Sproß, haben ausdrücken wollen).

ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσε·
25. τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα.]

In der LXX fehlt αὐτου, weswegen wir es hier beibehalten (gegen Bengel, Griesbach, Lachmann, mit Matth. und Knapp). ἐκπιπτω iſt ein ſehr paſſend gewählter Ausdruck (hebr. נבל). Die Blätter der Blume fallen nach und nach aus der Kapſel, dem Blüthenboden, nachdem das Gras dürrer wurde. Vgl. zu der ganzen Stelle Pſ. CIII, 15., XXXVII, 2. und Jak. I, 10 f. Dieſe Stelle Jakobi ſieht der unſrigen ſo ähnlich, daß man ganz zweifellos eine Kenntniß

Derselben bei Petrus vorausſetzen muß, wenn man nicht bedenken will, daß Petrus dieſe ganze Stelle faſt wörtlich aus dem griech. Jeſaia genommen hat, ja viel wörtlicher als Jakobus, namentlich mit dem letzten Satze, den Jakobus nicht hat, dagegen Jakobus (V. 11.) offenbar einen Gedanken aus Pſ. CIII, 16. oder dem hebr. Texte Jeſ. XL, 7.: כי רוח יהוה נשבה בו hinzufügt, den Petrus nicht berückſichtigt, ſo wenig er auch für ſeine Abſicht unpaſſend war. Warum, als weil er hiebei weder den hebr. Text, noch Jakobi Citat gegenwärtig hatte? Auch die plötzliche Wendung des Lehrſatzes in eine poetiſch erzählende Schilderung gehört dem Jeſaias.

Der Ausdruck μενειν εἰς τ. αἰ. (vgl. 1 Joh. II, 17. und oben V. 23.) iſt ſtärker, als wenn es hieße: αἰωνιον (ἐστι), indem die Dauerhaftigkeit, das Gültigbleiben hervorgehoben wird; hebr. יקום, wird aufrecht ſtehen, beſtehen, gelten. In ſolchen Fällen iſt ὁ αἰὼν abſolut, = העולם, die endloſe Zeit der Zukunft. Die LXX hat hier nach dem hebr.: το δε ῥ. του Θεου ἡμων μ. εἰς τ. αἰ. Die Abweichung Petri iſt um ſo natürlicher, da er die Anwendung und Aneignung des allgemeinen Satzes, welche der Text ſchon in dem ἡμων giebt, erſt im Folgenden ausführlich für ſeine Leſer macht. Daſſelbe findet ſich auch faſt wörtlich Pſ. CXIX, 89., ebenfalls in Beziehung auf die Errettung und Belebung der Gläubiggewordenen durch das Wort; vgl. V. 88. 92 f. (And. ſ. zu V. 23.).

Τουτο δέ ἐστι τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς.]

Mit τουτο δε macht der Apoſtel die ſpecielle Anwendung auf die Leſer, wodurch der zuerſt ausgeſprochene Satz von ihrer Wiedergeburt völlig begründet wird. Stellen wir Dieſen (V. 23.) hinter unſern Vers, ſo haben wir einen vollſtändigen Schluß:

Wie was aus vergänglichem Samen geboren iſt, vergeht, ſo beſteht Das, was aus unvergänglichem Samen, durch das Wort Gottes, geboren ward (V. 24.).

Ihr aber habt das Wort Gottes empfangen (V. 25.);

Seyd ihr alſo durch das Wort Gottes neugeboren, ſo wißt, daß ihr allzumal für die Ewigkeit geboren ſeyd (V. 23.).

Verba prophetica interpretatus est, ſagt Didymus. Beſſer Luther: „Als wollte er ſagen: Ihr dürft die Augen nicht weit aufthun, wo ihr zu dem Worte Gottes kommet; ihr habt es vor Augen: das Wort iſt es, das wir predigen.“ (Vgl. 5 Moſ. XXX, 11 f., Röm. X, 6 ff.) Dieſes Wort iſt εὐαγγελισθεν, als frohe Botſchaft verkündigt (ſ. o. V. 12.). Auch das altteſtamentliche Wort konnte das Leben geben, aber nur nach ſeinem evangeliſchen Inhalte, der jetzt durch den Meſſias ſelbſt von der Geſetzesſchale befreit und in ſeiner eigenthümlichen Geſtalt und ganzen Kraft als Geſchichte der geſchehenen Erlöſung hingeſtellt wurde. Was alſo vom A. T. in dieſer Beziehung, auf Erlöſung, Rechtfertigung und Wiedergeburt, gerühmt worden war, gilt, da es damals ſchon nur auf das Evangeliſche Deſſelben, das ſeinen geiſtigen Grund und Gehalt bildete, ſich bezog, jetzt auch, ohne ſogenannte Deutung und Anwendung, rechtmäßig und unbeſchränkt vom Worte des N. B. εἰς ὑμας nicht ganz = ἐν ὑμιν, ſondern ſo, daß zugleich der Begriff der Bewegung ausgedrückt wird. Nicht unter den Gemeinen, an die Petrus ſchrieb, war das Evangelium entſtanden und verkündigt worden, ſondern es wurde unter ſie, in ſie hinein gebracht (vgl. Winer, Gr. S. 173.): Quod per evangelium delatum est ad vos (Erasmus). Indeß kann noch eine doppelte Erklärung ſtattfinden: Entweder: Dies iſt daſſelbe Wort, welches euch jetzt in der Geſtalt des Evangeliums verkündigt wurde, nämlich da ihr es früher nur in der Geſtalt des A. B. kanntet; oder: welches im Evangelio euch zuerſt verkündigt wurde, nämlich, da ihr es früher nicht kanntet. Die letzte Erklärung, welche Heidenchriſten als Leſer vorausſetzt, ſcheint die einfachere. Auf jeden Fall beſtätigt hier der Apoſtel den Leſern abſichtlich, daß ſie das Wort Gottes durch die Miſſionare, die ihnen zuerſt das Evangelium predigten, erhalten hätten, in der Abſicht, ſie dadurch im Glauben zu ſtärken, und ſo zu reiner, nachhaltiger Liebe zu entflammen (V. 22 f.). S. oben S. 26. Es iſt alſo auch für uns eine Belehrung, wo wir Gottes Wort zu ſuchen haben. Nämlich in den authentiſchen Urkunden der apoſtoliſchen Predigt. Extra hos revelationis fines qui vagantur, pro verbo Domini nonnisi Satanae

imposturas et sua deliria apprehendent. Quod eo diligentius notandum est, quia impii Lucianici et homines astute relinquentes verbo Dei suum honorem, interea nos a scripturis abducere conantur: ut impurus ille canis Agrippa, dum verbi Dei aeternitatem magnifice extollit, scurriliter illudit prophetis et apostolis, atque ita oblique verbum Dei subsannat (Calvin).

C. II, 1—5.

Der Apostel nimmt die Ermahnung wieder auf, die er durch ihre Begründung V. 23—25. aufs Neue unterbrochen hatte, und kehrt also, was nur Gerhard bemerkt, zu V. 22. zurück. Der erste V. ist daher weniger die Fortsetzung, als die Wiederaufnahme selbst, das Resultat der vorhergehenden Ermahnung, und die Verbindung mit der folgenden, die durch Jene bedingt ist und aus ihr hervorgeht. Nachdem er den Werth des Heils und die Möglichkeit der Glaubensprüfungen, die Freudigkeit und Heilandsliebe der Christen dargestellt hatte, ermahnte er sie: 1. ihrem Berufe getreu auch im Wandel sich von der Welt zu unterscheiden, 2. unter sich aber mit gereinigtem Herzen sich fest zu verbinden, als für die Ewigkeit geboren, und nun 3. geistlich zu wachsen in Christo, u. s. f. So stellt der Apostel also von Anfang des Briefes bis Ende dieses Abschnittes (V. 10.) die Verhältnisse der Kirche im Großen dar: ihre Herrlichkeit von und vor dem Dreieinigen, ihre Bedrückung auf Erden, Liebe und Zutrauen zu Gott, Absonderung von der Welt im Wandel, Reinigung und Einigung in der Liebe zum gemeinsamen Wachsthum, bis zu ihrem Priesterthum vor Gott (V. 5. 8.) und ihrem Predigerberufe in der Welt (V. 9.), — Alles auf den Grund der Gnade in Christo durch das Wort von Christo (V. 5. 10.).

1. Ἀποθέμενοι οὖν πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσεις καὶ φθόνους καὶ πάσας καταλαλιὰς,]

Mit οὖν geschieht die Wiederaufnahme der Ermahnung (s. o.); falsch übersetzt also Bolten: auch; richtig Calvin, Beza proinde, die *Vulg.*, Luther u. A. igitur, so — nun.

Oekum. und Theoph. (auch Benſon, der aber zwiſchen V. 3. und 4. wunderlicherweiſe einen Hauptabſchnitt macht) ſchließen dieſe Verſe an die nächſtvorhergehenden über die Vortrefflichkeit der zweiten Geburt an, als του ἀδικου λογου την διδασκαλιαν (eben ſo Calvin). Τους γαρ ἀφθαρτῳ γεννηθεντας ζωῃ τους της κακιας ἁλισκεσθαι βρογχοις οὐ δικαιον, οὐδε το μη ὀν του ὀντος προτιμαν. οὐδε γαρ το κακον οὐσια· ἀλλα περι το πλημμελες της γεννητης οὐσιας στρεφομενον (vgl. Auguſtin, confess. l. VII, c. 16. 22. De civit. Dei l. XI, c. 9. und die Scholaſtiker). Der δολος und die ὑποκρ. ſey ein Mangel an Wahrheit und gegen das Wort der Wahrheit. Φθονος δε και καταλαλια ποιαν ἐξει χωραν ἐν ὑμιν, οἱ τῳ της φιλαδελφιας (C. I, 22.) ἀῤῥηκτῳ συνδεσμῳ σφιγγομενοι, ὑπ' οὐδενος των διισταντων βλαφηναι δυνασθε; φθονος δε και καταλαλια, ὁτι διαστασεως αἰτια και μισαδελφια κ. τ. λ. So kommen ſie zuletzt auf den von uns oben angegebenen Zuſammenhang. Dieſer wird nämlich durch die vorzugsweiſe Nennung dieſer fünf böſen Eigenſchaften beſtätigt, da man weder mit den meiſten Auslegern annehmen kann, dieſe fünf würden hier nur beiſpielsweiſe, nach zufälliger Auswahl genannt, noch der lächerlichen Meinung von Grotius und Clericus beifallen, der Apoſtel nenne ſie, weil es die fünf jüdiſchen Cardinallaſter ſeyen, oder der von Hammond, es ſeyen Untugenden der Gnoſtiker. Vielmehr iſt klar, daß es ſämmtlich Eigenſchaften ſind, welche das brüderliche Verhältniß ſtören und ſo den Wachsthum in der Gnade hindern, von denen man die Seele reinigen muß εἰς φιλαδελφιαν (C. I, 22.) κακια nehmen wir daher abweichend von Oekum. und vielen Andern, mit Andern der beſten Ausleger nicht für einen allgemeinen, ſondern für einen beſondern Begriff: Boshaftigkeit, die Schlechtigkeit des Charakters, nämlich im Verhältniſſe zu Andern. Dieſe Bedeutung erhält es durch den Zuſammenhang. Nähere Beſtimmungen über die Art derſelben ſich zu äußern, giebt der Apoſtel durch die folgenden Worte. Denn wie Flacius bemerkt: haec vero ipsa eo ordine sunt enumerata, ut semper posteriora ex prioribus nascantur, ut

hie Ap. quasi integram (ut ita dicam) genealogiam vitiorum recensuerit. Dies führt Fl. auch bis auf die φθονοι gut durch. Daß aus der Bosheit gegen die Mitmenschen nothwendig allerlei δολος, Falschheit, Hinterlistigkeit, entstehe, ist klar. Hiemit sind eben so nothwendig die ὑποκρισεις, die Verstellungen, Heuchelei, verbunden, besonders in der Mitte von Gläubigen. Aber gegen Die, welchen man heuchelt, ist man nothwendig auch immer zugleich neidisch gesinnt, ja die Heuchelei selbst erzeugt und verstärkt den Neid (φθονοι), weil man sich dabei in einer Abhängigkeit von ihnen, in einer untergeordneten und peinlichen Stellung befindet, weil man wünschen muß, recht bald der Heuchelei überhoben zu seyn und die Andern erniedrigt zu sehen, um ihnen nicht mehr heucheln zu müßen. Dies führt zu dem thätlichen Bestreben, die Andern zu verkleinern, zu den καταλαλιαι (οὐδε καταλαλιας ὁ φθονων καθαρευει, Oekum. und Theoph.), einem Fehler, der immer auf jene Gemüthsstimmungen, und also auch auf einen gewissen Grad der κακια zurückschließen läßt. Der Apostel bezeichnet hier die Reinigung durch den Ausdruck ἀποτιθεμαι, der wie unser ablegen zunächst von Kleidern u. dgl. gebraucht wird, dann auch von Eigenschaften, Werken, vom ganzen alten Menschen. Wie de Wette diese Stelle für „besonders verwandt" mit Kol. III, 8. ausgeben kann, ist nicht einzusehen. Sie gleicht bei Weitem mehr der unten anzuführenden aus Jakobus. — Die Ermahnung, die bösen Eigenschaften abzulegen, wird im N. T. nur an Christen gerichtet; denn nur Diesen ist es möglich, nur in ihnen ist ein neuer Mensch vorhanden, der als der innere (Eph. III, 16 f.) den alten als den äußern ablegen kann (Eph. IV, 22., Kol. III, 8.), damit der Christ durch fortwährende Auffrischung (ἀνανεουσθαι) seines Innern auch äußerlich als ein neuer Mensch sich darstellen könne (Eph. IV, 24., Kol. III, 9 f.). An die Ungläubigen ergeht dagegen die Aufforderung, erst innerlich, dem νους nach, Andere zu werden, als sie sind (μετανοεισθαι).

Aehnlich sagen auch wir, zwar nicht: der Baum wächst im Safte; aber: der Baum steht in Saft, da doch der Saft im Baume ist. Aber man will damit nur die vollkommene Durchdringung ausdrücken, bei der sich nicht unterscheiden läßt, oder doch gleichgültig ist, ob das Eine im Andern oder das Andere im Einen ist. Indem die Wahrheit den Christen immer mehr erfüllt, nimmt er zugleich in der Wahrheit zu, er wächst in ihrer Erkenntniß und Aneignung. Dieser geistliche Wachsthum ist also Wirkung des Wortes und somit Gottes, wie Dies Eph. IV, 15 f., Kol. II, 19. dargestellt wird (vgl. Wahl s. v. αὐξάνω, und über die Form des Aor. Pass. mit Medialbedeutung, Winer, Gr. S. 214.). Die Bedingung Desselben ist der Genuß der objectiven Wahrheit. Aber wie im leiblichen Leben die Ernährung nicht allein von dem Zusichnehmen, sondern eben so sehr von dem Verdauen und der organischen Aneignung der Speise abhängt, so auch im geistlichen. Sermo Dei in causam vitae appetendus, auditu devorandus, intellectu ruminandus, fide digerendus, wie Tertullian es ausführt. Wenig und recht zu Herzen genommen, in Saft und Blut verwandelt, kann oft mehr fruchten, als Viel. Nur daß eine gehörige Eßlust immer ein Zeichen von Gesundheit ist, so wie der Eckel ein untrügliches Zeichen krankhaftes Zustandes. — εἰς σωτ., welches mehrere Handschriften und fast alle alten Uebersetzer haben, und auch von Bengel, Matth., Vater, Knapp, Lachmann recipirt ist, bezeichnet das Ziel, zu dem das Wachsthum führt, als Weg, nicht als Ursache. Nur so verstanden, giebt es einen richtigen Sinn, da sonst Erasmus mit Recht bemerkt: Non admodum quadrant ad propositam metaphoram. Siquidem salvi sunt et infantes, verum adolescunt in virum perfectum in Christo. Diesen letztern Zusatz haben auch Oekum. und Theoph. (aus Eph. IV, 13.). Ueber σωτ. s. zu C. I, 5.

3. εἴπερ ἐγεύσασθε, ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος·]

Eine dringende Aufforderung, begründet auf das innere Motiv, das zum Genusse der Wahrheit antreiben soll (s. o.). εἴπερ (Lachmann: εἰ), wenn anders; aber so, daß das bedingungs-

eignen ſoll, um im Glauben zu wachſen. So bedeutet es 1 Kor. III, 2., Hebr. V, 12. den Anfangsunterricht im Chriſtenthume, da die Milch die leicht genießbare und verdauliche, ſüße Kinderſpeiſe iſt. Dieſe Beſtimmung iſt aber dem Bilde nicht weſentlich; dort wird ſie durch den Gegenſatz zu βρωμα (Brocken), στερεα τροφη hervorgehoben. Dieſer Gegenſatz findet hier nicht ſtatt, wie die Scholl. (bei Matth. p. 53. u. 197.) u. A. annehmen, obwohl allerdings die einfache Beziehung auf die Kindlein, wie auf das ganze Bild. Darum wählte hier Petrus den Ausdruck Milch, ſtatt Speiſe überhaupt. Wir verſtehen alſo darunter die wahrhaft chriſtliche Lehre überhaupt, im ganzen Umfange des Bildes, das Gregor von Nyſſa richtig erklärt: το γαλα ἡ πρωτη της ἀνθρωπινης φυσεως ἐστι τροφη, ἡ καθαρα τε και ἁπλη, ἡ ὀντως νηπιωδης και ἀδολος και πασης πονηρας αἰτιας κεκαθαρμενη (in Cant., hom. 10.). Sermo ille vitae, ſagt Beza, qui simili prorsus ratione panis, cibus, aqua, mel dicitur. (Vgl. auch Wetſtein z. d. St.) Clemens v. Al. verſteht es von dem Genuſſe des fleiſchgewordenen Logos (μη δη οὐν τις ξενιζεσθω, λεγοντων ὑμων ἀλληγορεισθαι γαλα το αἱμα του κυριου· ἡ γαρ και οὐχι οἰνος ἀλληγορειται; - - το αὐτο ἀρα και αἱμα και γαλα, του κυριου παθους και διδασκαλιας συμβολον. Paedag. l. I, p. 46. cf. 45.). Die römiſchen Ausleger Eſt und Salmero beziehen es noch willkürlicher auf die Communion. Zu einer andern Auslegung wurde Calvin, dem Marlorat folgt, durch falſche Auffaſſung des Zuſammenhangs, indem er nicht beachtete, daß V. 1. eine Wiederholung, V. 2. aber ein Fortſchritt in der Ermahnung ſtattfinde, verleitet: Est - - antithesis inter vitia, quae recenset, ac lac rationale etc. Vitia ergo, in quibus exercitata est carnis vetustas, robustis cibis comparat: lac autem vocatur consentanea innoxiae naturae et simplici infantiae vivendi ratio. Die Prädicate: verſtändig und einfältig (λογ. ἀδ.), entſprächen dann den Ermahnungen Matth. X, 16., 1 Kor. XIV, 20. Daß dieſer Erklärung das Bild zuwider ſey, braucht kaum bemerkt zu werden. Elsner ſcheint dieſer Einwendung eher zu entgehen, wenn er darunter innere Wir-

fungen des heil. Geiſtes, das innige, überſtrömende Gefühl der Gnade und Liebe Chriſti verſtanden wiſſen will. Aber ſein Grund dafür, nämlich daß das Wort vorher als das Princip des Anfangs im geiſtlichen Leben genannt worden, hier aber von dem Principe der Förderung die Rede ſey, und folglich von etwas Anderm, wird von Wolf richtig widerlegt: haec vero incrementa non minus quam initia, verbo ev. recte percepto et animis magis magisque infixo debentur. Cf. Act. XX, 32., wo dem Worte der Gnade die Kraft aufzuerbauen und das Erbe der Heiligen zu ertheilen zugeſchrieben wird (Stier z. d. St., Andeutungen Bd. IV, S. 206., künſtelt). Die Mutter des Kindes iſt zugleich ſeine natürliche Amme.

Darüber, wie λογικον zu verſtehen ſey, ſind zwei Hauptanſichten möglich, von denen die zweite aber noch verſchiedene abweichende Erklärungen zuläßt. 1. Entweder wird angenommen, der Apoſtel ſetze die Verſtändlichkeit des Bildes völlig voraus und conſtruire alſo mit γαλα das Prädicat ad sensum; λογ. bezeichnet dann eine Eigenſchaft der Lehre und ſoll vernünftig bedeuten: die vernünftige Milch = d. v. L. 2. Oder man glaubt, in λογ. liege eine Erklärung des Bildes, wobei drei Meinungen möglich ſind: a) λ. dient bloß zur Auflöſung des Bildes, zur Verhütung des Mißverſtandes, es hat alſo nur die negative Bedeutung, daß man nicht an eine körperliche Milch denken ſolle, und iſt = πνευματικον, d. h. μυστικον (Grotius); b) λ. hat zugleich poſitiven Werth und ſagt in welcher Beziehung das unter γαλα zu Verſtehende Milch heiße, nämlich in Beziehung auf die Seele; lac illud, non corporis, sed animi (Erasm.); dieſe Erklärung, die zugleich die vorige in ſich ſchließt, wird von den meiſten Neuern gebilligt. Luther: „D. i. geiſtlich, die man mit der Seelen ſchöpfet, die das Herz muß ſuchen.“ So Elsner, Hammond, Carpzov, Pott, Henſler, Hottinger, Stolz, Wahl; c) λ. bezeichnet nicht adjunctam rei qualitatem, sed subjectum s. rem ipsam, de qua sermo est (Calov; vgl. Beza), ſodaß es im vollſten Sinne Erklärung des Bildes iſt, = το γαλα του λογου, die Milch des Wortes, d. i. das Wort. Dieſe Erklärung vereint ſchon der Syrer mit der

vorher-

vorhergehenden (indem er überſetzt: verbum ipsum tanquam lac purum et spirituale); Valla und Flacius ſchwanken zwiſchen dieſen beiden; Camero ſagt: i. e. εὐαγγελικον. Sic Rom. XII, 1. λογικη λατρεια est ea, quae decet, quae convenit evangelio. Nam λογος est evangelium, infra v. 8. So auch Er. Schmidt, Wolf, Bengel, Benſon, Bolten. Was nun die erſte Auslegung betrifft, ſo erſcheint ſogleich die Zuſammenſetzung des für Lehre ſchlechthin im N. T. ſonſt ungewöhnlichen Ausdruckes Milch mit dem Eigenſchaftsworte vernünftig als ſehr hart, wie auch Carpzov fühlt. Dann leidet ſie mit all den andern, außer der letzten, an dem Uebelſtande, daß (wenn man auch erräth, unter Milch ſey die Lehre zu verſtehen) die Erwähnung dieſer Lehre ganz abgeriſſen daſteht, was um ſo mehr auffallen muß, da das ganze Bild vom Kindeszuſtande der Chriſten ſchon im Vorhergehenden vorkommt, und an den Ausdruck „Milch" ebenfalls genau anſchließt. Nichtsdeſtoweniger verſteht ſich von ſelbſt, daß der Apoſtel die chriſtliche Lehre (C. I, 25.) meint, wenn Dies auch durch λ. γ., nach dieſer Erklärung, nicht ausgedrückt iſt, und dieſer Umſtand vereitelt die Abſicht, in der dieſe (wohl auch durch das rationabile der Vulg. und Luthers Ueberſ. veranlaßte) Erklärung von den Socinianern aufgeſtellt wurde und jetzt noch bisweilen von Rationaliſten vorgebracht wird, nämlich um zu beweiſen, nihil credendum esse, quod rationi adversetur (Smalcius bei Calov). Oder wie könnte der Sinn des Apoſtels ſeyn: ſuchet euch diejenige Lehre aus, welche vernünftig iſt (d. h. welche euch vernünftig ſcheinen wird) — ſey es nun die chriſtliche oder eine andere — um euch damit zu nähren; und nicht: eignet euch die chriſtliche Lehre, als die (wirklich und einzig) vernünftige, immer mehr an? Es würde alſo daraus folgen, daß der Apoſtel das von ihm und ſeinen Gehülfen verkündigte Wort unbedingt für dasjenige ausgibt, das als vernünftig betrachtet werden ſoll, wie das neugeborne Kind die Milch ſeiner Mutter einſaugt, ohne ſie vorher chemiſch zu ſcheiden, und nur das Beliebige ſich auszuwählen. Dem entſpräche dann auch das zweite Prädikat ἀδολον, lauter (ſodaß die apoſtoliſche Lehre nicht erſt noch gereinigt werden darf).

eigen ist worden und daß mein Unglück sein, und sein Leben mein ist. Wenn Solches zu Herzen gehet, so schmeckt es. — Welchem es aber nicht zu Herzen gehet, Der kann sichs nicht freuen. Die schmecken es aber am Besten, die in Todesnöthen liegen oder die das böse Gewissen drückt. — — Aber jene verstockten Leute, so da in eigner Heiligkeit leben, auf ihre Werke bauen und ihre Sünde und Unglück nicht fühlen, Die schmecken Das nicht." (Luther.)

4. πρὸς ὃν προσερχόμενοι λίθον ζῶντα, ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδεδοκιμασμένον, παρὰ δὲ Θεῷ ἐκλεκτὸν, ἔντιμον,]

Eine weiter gehende Ermahnung zu Etwas, was durch die Erfüllung der frühern bedingt ist. Reinigt euer Herz und so liebet euch, so nährt euch von Gottes Wort, dessen Güte ihr ja geschmeckt habt, und indem ihr so (denn nur seine Güte zieht uns zu ihm, s. Calvin) zu ihm tretet, als zu dem Grundstein eures Heils, erbaut euch auf ihn u. s. w. Anders als wie eine Ermahnung lassen sich diese Verse nicht betrachten, denn wollte man auch mit dem Lateiner, Est, Wolf, Stolz u. A. οἰκοδομεισθε V. 5. als Indicativ nehmen, so lehrte doch der Zusammenhang, daß der Ap. diese Bemerkung mache, um zu dem προσερχεσθαι zu ermahnen (Calvin). προσερχομ. wäre in diesem Falle Das, wozu ermahnt wird: wenn ihr hinzukommt, werdet ihr erbaut werden — wobei aber nicht passend wäre, daß die Erbauung auf Christum als Belohnung, statt als das Höchste, wozu ermahnt wird, erschiene. Besser daher ist die and. Ausl., nach der οἰκοδ. (V. 5.) Imperativ und προ. eine Nebenbestimmung ist, Angabe der Bedingung und des Mittels (s. Calvin), wozu ebenfalls ermahnt wird: kommt hinzu, um euch zu erbauen. Luther, der V. 5. auch imperativisch faßt, nimmt dagegen προ. für das Part. Imperf. und versteht es von der Bekehrung zum Christenthume. Ebenso fassen es Carpzov, Benson, Hensler, Bolten. προ. soll dabei nach den Neuern soviel heißen, als Jemanden verehren, sich zu ihm bekennen; aber es heißt nichts Anderes als hinzunahen. Gott naht man sich z. B. im Tempel,

Hebr. IX, 1., geistlich aber im Gebete, in gläubiger Aneignung seines Heils, Annahme seines Segens (wie ja die Schrift auch ein Gott Suchen und Finden kennt). So Hebr. VII, 25. X, 22. XI, 6. Nach diesen Stellen ist es auch ein Act, der nicht in der Bekehrung allein geschieht, sondern dem Christenleben dauernd zukommt. Auch findet zu Christo ein solches Hinzutreten statt (Mtth. XI, 29. Joh. VI, 37. u. a.), das aber die geistliche Aneignung des Wortes von ihm und das Vertrauen darauf voraussetzt (ob V. 2. 3.), aber noch mehr ist als Dies. Die Construction des προσερχ. mit προς statt des gewöhnlichen Dativs scheint die Stärke der Vereinigung auszudrücken. Als Subst. ist προσαγωγη in demselben Sinne gebräuchlich. Es bez. die spiritualis cum Christo junctura et communio (Calov.) Denn Petrus, wie Bullinger sagt, nunc brevissimis verbis magna immiscet mysteria.

λιθον ζ. kann man zu ὁν ziehn und als Appositon dazu betrachten. Im letzteren Falle fällt aber der Mangel des gewöhnlichen ὡς und des Artikels zugleich auf (denn Christus ist doch der, nicht bloß ein l. St.). Der Ausdruck ist hier nicht aus einer alttestamentlichen Stelle unmittelbar entlehnt und durch sie veranlaßt, sondern gehört nothwendig mit zu der neuen Ermahnung, die hier in einem den Christen schon geläufigen Bilde gegeben und dann erst durch die Stelle Jes. XXVIII, 16. bekräftigt und mit Prädicaten aus Ps. CXVIII, 22. versehen wird. Diese letztere Stelle bezog Jesus selbst auf sich (Mtth. XXI, 42. und Parallel.), Petrus that es auch in seinen Reden (Gesch. IV, 11) und Paulus ebenfalls (Römer IX, 33.). Verwandt sind noch zwei andere Prophezeihungen: Jes. VIII, 14 f., Luk. II, 34. Das tiefsinnige Bild eines Baus, der Erbauung der Kirche, hängt damit zusammen und war eben so gewöhnlich. Ueber das Prädicat ζων finden sich verschiedene Glossen. Grammatisch gezwungen, unpassend, und ohne alle Rücksicht auf die Bedeutung von λιθοι ζωντες V. 5. ist die Erklärung, welche sich bei Wahl u. d. W. findet, in so hohem Grade, daß sie nicht widerlegt zu werden braucht. Die oberflächlichste, wenn auch nicht gerade unrichtige, giebt Bullinger: ne quis tropum nesciret: und eben so

bei Diod. Sic., s. Münthes: mansueto animo, Calov: „mit williger Folgsamkeit;" Hattinger: δεξασθε τον ἐμφυτον λογον κ. τ. λ., nehmet das Wort, wenn es euch verkündiget wird, auf und an, das ja euch selbst auch inwohnt, seit eurer Bekehrung nämlich. (Vgl. L. Bos z. d. St., der theils den Zusammenhang gut erläutert, theils über das δεχεσθαι und die Bedeutung von ἐμφυτευειν, in Bezug auf die Lehre, Parallelen beibringt, und s. über Letzteres 1 Kor. III, 6. und Wetstein z. d. St. Daß ἐμφυτος nicht immer das Angeborne, sondern auch das Eingepflanzte und schlechtweg das Inwohnende, daher auch das Beständige, bezeichnen kann, s. Passow s. v., zeigt die Erzählung Herodots IX, 44 extr.: Και μετα ταυτα, nach einem besondern Vorfalle, αὐτικα ἐμφυτον μαντικην εἰχε, acceptam, insitam et permanentem habuit divinationem, vgl. *Valckenaer* ad h. l., *Bergler* ad Alciphr. I, c. 21., und die Behauptung Justins d. M., apol. I, p. 44 extr., Gott sey πραγματος δυσεξηγητου ἐμφυτος τῃ φυσει των ἀνθρωπων δοξα, was doch nicht heißen kann: eine der menschlichen Natur eingeborne Meinung, sondern eine ihr eingepflanzte, inwohnende). So ermahnt auch Jakobus, durch Ertödtung des boshaften Uebermuths, namentlich der Anmaßung und des Zorns (V. 19 f.), die das brüderliche Verhältniß so leicht stören, sich zur fortwährenden Aufnahme des Worts empfänglich zu machen, das bereits in den Christen übergegangen, mit seinem geistigen Leben verwachsen, kurz aus dem er wiedergeboren ist (s. o.).

Nähme man λογικ. in der letzten Bedeutung, so gälte die Bemerkung Bezas: Additur deinde aliud epitheton, quo significatur lactis qualitas, sicut priore declarata est ejus substantia. Die Bedeutung von ἀδολ. ist: ohne Falsch, lauter, auch von Sachen (Er. Schmidt z. d. St., Wahl s. v., vgl. oben Gregor v. Nyssa). So wird auch δολοω vom Verfälschen — der Münze, Farbe, Milch, und namentlich der christl. Lehre gebraucht; 2 Kor. IV, 2.: μηδε δολουντες (= καπηλευοντες, C. II, 17.) τον λογον του Θεου, wo von der Einmischung menschlicher Weisheit und der Genehmmachung des göttlichen Wortes durch Dieselbe die Rede ist (vgl. Oekum. und

ich lebe selbst, und so, als lebendiges Brod, kann ich auch euch, wenn ihr mich als Nahrung genießt (V. 51. 53 ff.), das Leben mittheilen: ἐαν τις φαγῃ ἐκ τουτου του ἀρτου, ζησεται εἰς τον αἰωνα (wo zugleich deutlich wird, daß lebendig und ewig nicht Dasselbe bedeuten). Ganz entsprechend ist der Gegensatz des Manna, das nur vom scheinbaren, atmosphärischen Himmel herunterkam, und Christi, der wirklich vom Himmel kommt, aus Gott ist, der daher vom Tode erretten kann, V. 50. (Vgl. 32 f., Lücke und Tholuck z. d. St.). Eine Beziehung mehr findet Joh. IV, 10. in dem Ausdrucke ὑδωρ ζων statt. Bekanntlich nennt man Quellwasser lebendig (nicht um zu sagen, es höre nicht auf, so daß ζων non deficiens hieße; versiegen doch auch Quellen, besonders im Oriente! sondern weil der in der Naturanschauung lebende Mensch in den Quellen etwas Lebendiges zu sehen meint, die Augen der Erde, sowie sie wirklich nur im Zusammenhange mit dem großen tellurischen Leben existiren), und der Gegensatz, das todte Wasser, ist das stehende (V. 11.). Sagt nun Christus, er habe das lebendige Wasser, so ist Dies eine Anspielung und Zurechtweisung mehr: du unterscheidest wohl zwischen todtem und lebendigem Wasser, aber das wirklich Lebendige kennst du nicht; wenn du die Gabe Gottes kenntest, und mich kenntest, so würdest du wissen, daß sie das reine, durststillende Getränk, das Wasser ist, und zwar das lebendige, das auch in dir zur Lebensquelle würde, sodaß du nimmermehr dürstetest (V. 13 f.), und daß nur ich es zu geben vermag. Wird nun in unserer St. Christus λιθος ζ. genannt, so bedeutet Dies, daß er sich zum Bau der Kirche wie ein Grundstein verhalte, aber wie ein lebendiger, nicht wie ein gebrochener, der ohne Wachsthum bleiben muß, wie er ist, ja allmählich verwittert, und nicht nur Dies, sondern daß er auch, wie kein materielles Felsgestein, das Leben in sich selbst habe, wirklich und also unvergänglich lebe, und dies Leben Andern mitzutheilen und in ihnen ewig zu erhalten vermöge. Mit dieser Bezeichnung ladet Petrus am Kräftigsten ein, ihm sich zu nahen, auf ihn sich zu gründen, gerade wie Hebr. VII, 25. Denn Die, die bloß an eine vor Jahren durch Christum stattgefundene

Aehnlich sagen auch wir, zwar nicht: der Baum wächst im Safte; aber: der Baum steht in Saft, da doch der Saft im Baume ist. Aber man will damit nur die vollkommene Durchdringung ausdrücken, bei der sich nicht unterscheiden läßt, oder doch gleichgültig ist, ob das Eine im Andern oder das Andere im Einen ist. Indem die Wahrheit den Christen immer mehr erfüllt, nimmt er zugleich in der Wahrheit zu, er wächst in ihrer Erkenntniß und Aneignung. Dieser geistliche Wachsthum ist also Wirkung des Wortes und somit Gottes, wie Dies Eph. IV, 15 f., Kol. II, 19. dargestellt wird (vgl. Wahl s. v. αὐξανω, und über die Form des Aor. Pass. mit Medialbedeutung, Winer, Gr. S. 214.). Die Bedingung Desselben ist der Genuß der objectiven Wahrheit. Aber wie im leiblichen Leben die Ernährung nicht allein von dem Zusichnehmen, sondern eben so sehr von dem Verdauen und der organischen Aneignung der Speise abhängt, so auch im geistlichen. Sermo Dei in causam vitae appetendus, auditu devorandus, intellectu ruminandus, fide digerendus, wie Tertullian es ausführt. Wenig und recht zu Herzen genommen, in Saft und Blut verwandelt, kann oft mehr fruchten, als Viel. Nur daß eine gehörige Eßlust immer ein Zeichen von Gesundheit ist, so wie der Eckel ein untrügliches Zeichen krankhaftes Zustandes. — εἰς σωτ., welches mehrere Handschriften und fast alle alten Uebersetzer haben, und auch von Bengel, Matth., Vater, Knapp, Lachmann recipirt ist, bezeichnet das Ziel, zu dem das Wachsthum führt, als Weg, nicht als Ursache. Nur so verstanden, giebt es einen richtigen Sinn, da sonst Erasmus mit Recht bemerkt: Non admodum quadrant ad propositam metaphoram. Siquidem salvi sunt et infantes, verum adolescunt in virum perfectum in Christo. Diesen letztern Zusatz haben auch Oekum. und Theoph. (aus Eph. IV, 13.). Ueber σωτ. s. zu C. I, 5.

3. εἴπερ ἐγεύσασθε, ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος]

Eine dringende Aufforderung, begründet auf das innere Motiv, das zum Genusse der Wahrheit antreiben soll (s. o.). εἴπερ (Lachmann: εἰ), wenn anders; aber so, daß das bedingungs-

לפני יי, בעיני יי; daß aber Etwas in Gottes Augen so oder so ist, oder geschieht, schließt auch ein, daß es von Gott wirklich als Solches behandelt werde; es entspricht unserm: bei Jemand in Ansehn stehen. — ἐκλ. καὶ ἔντ. Der Apostel wird durch den Zweck seiner Rede auf diesen Gedanken geführt. Die Worte drücken das Gegentheil von ἀποδεδοκιμασμένον scharf aus, sind aber zugleich diejenigen, die Gott selbst Jes. XXVIII, 16. davon braucht (so sehr ist der Apostel von den verschiedenen Prophezeiungen erfüllt): Ἰδου ἐγὼ ἐμβαλλω εἰς τὰ θεμελια Σιων λιθον πολυτελη, ἐκλεκτον, ἀκρογωνιαιον, ἐντιμὸν, εἰς τα θεμελια αὐτης κ. τ. λ. (Im Hebr. heißt der Stein nur: ein Stein der Prüfung, Eckstein, kostbar, Grundstein.) Der Apostel übergeht hier die Eigenschaften des Steines in ihm selbst (πολυτ.) und sein Verhältniß zu dem Gebäude (εἰς τα θεμ., ἀκρ.), das er gleich darauf berührt, indem er hier nur seine Würde bei Gott hervorhebt. ἐκλ. ist der Gegensatz von ἀποδ., insofern Dies verwerfen ausdrückt, ἐντ., insofern es die abgeleitete Bedeutung verachten hat. ἐκλ. ist nämlich nicht: kostbar (was πολυτελης in der LXX ausdrückt), sondern Dasselbe, was προεγνωσμενος E. I, 20., nur ohne Rücksicht auf das Vorzeitliche der Wahl; es bezieht sich, wie Dieses, auf Jesum als Messias, Grundstein der Kirche. Als Solcher ist er auch gegenwärtig ἐντ., was wieder nicht = πολυτελης ist; in Ehren. Deswegen sollen auch wir Jesum als den Christum ehren und zum Grundsteine wählen, um uns selbst ganz auf ihn zu gründen, ganz auf ihm zu ruhen.

5. καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε,]

Ipsi quoque tanquam (Calvin) ejusdem nominis participes etc. (Bengel). Daß Christus lebt, ist, wie wir sahen, ein Grund, ihm sich zu nahen (von seiner Güte war gleich vorher die Rede); daß wir leben, ist ebenfalls die Bedingung und der Grund, es zu thun. Es muß Wesenseinheit stattfinden, Einheit des Lebens. Sie nur giebt auch das Vermögen zur immer engern Verbindung. οἰκοδ., welches wir als Imperativ nahmen (s. o. S. 218.), ist deshalb auch das Medium; die

oder wirklich ſignificativ ſind, folglich nicht nur nach ihrer allgemeinen Bedeutung, ſondern auch nach ihrem ſpecifiſchen Charakter. Man beachte nur den offenbaren Unterſchied auch in der tropiſchen Bedeutung von: ſehen, fühlen, begreifen, riechen (er hat es gerochen), ſchmecken. Demnach darf auch in dieſem unſerm Tropus der ſprachliche Charakter nicht durch Verallgemeinerung (= erfahren) verwiſcht werden. Der Geſchmacksſinn entdeckt die Kräfte des Gegenſtandes in ihrer innern chemiſchen Gebundenheit vermittelſt auflöſender Aneignung, nämlich die gebundene Contractionskraft (als Säure) oder die gebundene Expanſionskraft (als Kali). „Dieſe beiden chemiſchen Pole machen den Grund alles Schmeckbaren aus" (Heinroth, Anthropol. §. 42.). Der doppelartigen Auffaſſungskraft des leiblichen Sinnes entſpricht ebenfalls der geiſtige Sinn als Geſchmacksſinn. Indem er das individuelle Weſen des Gegenſtandes ſich aneignet, ſodaß es ſich in ihm auflöſt, gewahrt und erkennt er die in ihm latent geweſene Kraft der Expanſion, als Süße, Lieblichkeit, Freundlichkeit, oder der Contraction, die aber ſelbſt auch zweiartig, entweder Herbigkeit oder Bitterkeit iſt (Jakob Böhm, Aurora C. 8. 9. u. a.). Jeder Menſch von Sprachgefühl wird nämlich erkennen, daß eine harte Rede z. B. ſich ſehr von einer bittern unterſcheidet, daß aber auch noch ein untergeordneter Unterſchied zwiſchen herbem und bitterm Spotte ſtattfindet. Γευεσθαι drückt demnach das Erfahren durch Vereinigung, mit Erkennung der innern Beſchaffenheit, des Grimms oder der Liebe, aus. So in dem Ausdrucke γευεσθαι του θανατου, Hebr. II, 9., mit Beziehung auf die Bitterkeit des Todes, was der Dichter Leonidas beſtimmter ausdrückt: ἀστοργου γευσαμενον θανατου (ſ. Palairet zu Mtth. XVI, 28.; wogegen ſchon Homer die Süße des Lebens preiſt), oder in den Worten Philos: ἀληθους ἐλευθεριας γευσασθαι (p. 837 d.), oder Sophokles: εὐδαιμονες, οἱσι κακων ἀγευστος αἰων (Antig., v. 583.). Daß das Merkmal unmittelbarer empiriſcher Wahrnehmung in dem Begriffe liege, erkennen Oekum. und Theophyl. durch ihre Auslegung an: τ. ἑ. - αἰσθησει ἐγνωκατε το της διδασκαλιας χρηστον. αἰσθησις γαρ παντος λογου προς γνωσιν ἐναργεστερα, ὁτι και το

der Grundſtein (ἐκλεκτος, - λιθος ἀκρογωνιαιος, V. 6., vgl. 1 Kor. III, 11.), folglich auch der unlebendige iſt, Derjenige, in dem das gemeinſame Leben ſeinen Grund hat, von dem es alſo die andern (mitgetheilt) erhalten. Dadurch hört die Gleichheit des Lebens auf, als bloße Gleichheit zu erſcheinen, indem ſie als Einheit daſteht. Dieſe Einheit des Willens und der Kraft, wie ſie den Aufbau bedingt und erzeugt, iſt am Deutlichſten beſchrieben Eph. II, 20 ff.: Ihr ſeyd ἐποικοδομηθεντες ἐπι τῳ θεμελιῳ τῶν ἀποστολων και προφητων, ὀντος ἀκρογωνιαιου αὐτου (da ſein Eckſtein iſt) Ἰησου Χριστου, ἐν ᾧ πασα ἡ οἰκοδομη (der ganze Bau, nicht: das Gebäude) συναρμολογουμενη αὐξει εἰς ναον ἁγιον ἐν κυριῳ — (was heißen kann: in welchem der Bau zuſammengefügt iſt und, durch dieſe Vereinigung in ihm lebenskräftig, hinanwächſt — oder: in deſſen Kraft der zuſammengefügte Bau hinanwächſt — zu einem Tempel, der im Herrn, nicht außer ihm, heilig iſt), ἐν ᾧ και ὑμεις συνοικοδομεισθε (mit welchem, dem Herrn, vereinigt und ſomit ſeiner Kraft theilhaft, auch ihr, ſammt den Andern, der ganzen Gemeine, auferbaut werdet, oder euch auferbaut), εἰς κατοικητηριον του Θεου ἐν πνευματι (zu einer Behauſung Gottes im Geiſte, d. h. ſo, daß Gott durch ſeinen Geiſt in euch als ſeinem eigentlichen Tempel wohnt). Wir beziehen alſo auch hier ζωντ. auf das geiſtliche Leben, welches die Menſchen zu Gliedern des geiſtlichen Baus befähigt. So ſchon der Scholiaſt, bei Matth. p. 198., aber zu enge und äußerlich, bloß in Bezug auf die συμφυια und ἁρμονια (der Kirchenglieder). ἡ προς ἀλληλους (vgl. u.). Bei οἰκοδ. verſteht ſich von ſelbſt und ergiebt ſich aus dem Folgenden, daß es auf Chriſtum geſchehen ſoll (ἀναθεμενοι ἑαυτους τῳ ἀκρογωνιαιῳ, Oekum. und Theophyl.; vgl. 1 Kor. III, 12.). Jetzt aber, ſo gewöhnlich noch dieſes Bild iſt, iſt gewöhnlich auch mit dem Geiſte der Sinn entwichen und faſt nur der Leib ſtehen geblieben. Die Menge ſtellt ſich darunter irgend eine religiöſe Rührung, im beſten Falle eine irgendwie auf Chriſtum ſich beziehende Gefühlserregung vor. Daß die Erbauung aber eine Gründung der Seele auf den Meſſias, den Grund unſerer Seligkeit, ſeyn müße, daß Sich erbauen zunächſt Nichts Anderes heiße,

eigen ist worden und daß mein Unglück sein, und sein Leben mein ist. Wenn Solches zu Herzen gehet, so schmeckt es. — Welchem es aber nicht zu Herzen gehet, Der kann sichs nicht freuen. Die schmecken es aber am Besten, die in Todesnöthen liegen oder die das böse Gewissen drückt. — — Aber jene verstockten Leute, so da in eigner Heiligkeit leben, auf ihre Werke bauen und ihre Sünde und Unglück nicht fühlen, Die schmecken Das nicht." (Luther.)

4. πρὸς ὃν προσερχόμενοι λίθον ζῶντα, ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδεδοκιμασμένον, παρὰ δὲ Θεῷ ἐκλεκτὸν, ἔντιμον,]

Eine weiter gehende Ermahnung zu Etwas, was durch die Erfüllung der frühern bedingt ist. Reinigt euer Herz und so liebet euch, so nährt euch von Gottes Wort, dessen Güte ihr ja geschmeckt habt, und indem ihr so (denn nur seine Güte zieht uns zu ihm, s. Calvin) zu ihm tretet, als zu dem Grundstein eures Heils, erbaut euch auf ihn u. s. w. Anders als wie eine Ermahnung lassen sich diese Verse nicht betrachten, denn wollte man auch mit dem Lateiner, Est, Wolf, Stolz u. A. οἰκοδομεισθε V. 5. als Indicativ nehmen, so lehrte doch der Zusammenhang, daß der Ap. diese Bemerkung mache, um zu dem προσερχεσθαι zu ermahnen (Calvin). προσερχομ. wäre in diesem Falle Das, wozu ermahnt wird: wenn ihr hinzukommt, werdet ihr erbaut werden — wobei aber nicht passend wäre, daß die Erbauung auf Christum als Belohnung, statt als das Höchste, wozu ermahnt wird, erschiene. Besser daher ist die and. Ausl., nach der οἰκοδ. (V. 5.) Imperativ und προ. eine Nebenbestimmung ist, Angabe der Bedingung und des Mittels (s. Calvin), wozu ebenfalls ermahnt wird: kommt hinzu, um euch zu erbauen. Luther, der V. 5. auch imperativisch faßt, nimmt dagegen προ. für das Part. Imperf. und versteht es von der Bekehrung zum Christenthume. Ebenso fassen es Carpzov, Benson, Hensler, Bolten. προ. soll dabei nach den Neuern soviel heißen, als Jemanden verehren, sich zu ihm bekennen; aber es heißt nichts Anderes als hinzunahen. Gott naht man sich z. B. im Tempel,

(P.): ita comparatione sacerdotum profectum fidelium in sanctitate illustrat, etc. (Calov). Das εἰς vor ἱεράτ., das Lachmann aufnimmt, scheint Zusatz. ἱεράτ. eigentlich Priesterthum, d. h. Priesteramt, dann (in der LXX) Priesterthum, Priesterschaft. Per metonymiam accipias abstractum pro concreto (Zeger); wie bei unserm deutschen: Herrschaft, Priesterstand. Die Christen haben ein Amt, ein Vorrecht, mit Gott umzugehn, sie sind die heilige Dienerschaft Gottes. Diese vorzugsweise Beziehung auf Gott drückt ἅγιον, gottgeweiht, für Gott gereinigt, aus. Dieses Amt ist aber allen Christen gemein, wie Dies besonders Luther hier ausspricht: „Nun ist Christus der hohe, der oberste Priester, von Gott selbst gesalbet, hat auch sein eigen Leben geopfert für uns, welches das höchste Priesteramt ist; darnach hat er am Kreuz für uns gebetet; zum Dritten hat er auch das Evangelium verkündigt und alle Menschen gelehret, Gott und sich (ihn) erkennen. Diese drei Aemter hat er auch uns allen gegeben; darum, weil er ein Priester ist und wir seine Brüder sind, so haben es alle Christen Macht und Befehl, und müssen es thun, daß sie predigen und vor Gott treten, einer für den andern bitten und sich selbst Gott opfern." Eine bekannte treffliche Ausführung dieser Lehre ist Speners Schrift vom geistlichen Priesterthume. Gegen die entgegengesetzte papistische bemerkt Beza: Est autem illud non temere factum, ut Sp. s. nunquam in N. To. sacerdotis vel sacerdotii nomen ad evangelii ministros accommodarit. (Die römischen Uebersetzungen des Neuen Testaments suchen diesem vermeinten Mangel abzuhelfen.) — Der Zweck des Amtes, die Amtsthätigkeit wird nun angegeben; es ist ein Opferdienst. ἀναφερω (vgl. u. V. 24., Hebr. V, 7. VII, 27. XIII, 15., Jak. II, 21.), von Opfern gebraucht, bedeutet: sie auf den Altar tragen, darbringen; θυσια die Opferung, dann concret: das Opferthier, wie unser: Opfer; πνευμ. heißen diese Opfer, quia spiritu offeruntur, et non sunt bruta animalia (Flacius), sondern, als vom Geiste gewirkt, selbst geistlicher Natur. In was sie bestehen, erhellt aus Ps. IV, 6. XL, 7—11. L, 14. 23. LI, 19., Hos. XIV, 3., Röm. XII, 1., Phil. IV, 18., Hebr. XIII, 15 f. Diesen Stellen zufolge — alle zusammenge-

Grotius: = πνευματικον, d. i. nicht materiell. Clericus bemerkt, daß diejenigen Steine so hießen, welche noch nicht gebrochen, noch in den Steinlagern befindlich sind. So sagt allerdings Ovid, Met. XIV, 714.: Durior — — saxo, quod adhuc vivum radice tenetur, und auch Virgil, Aen. I, 171.: vivoque sedilia saxo. Ueber die Anwendung auf Christum aber sagt Clericus Nichts. Sie scheint dagegen schon Drusius gemacht zu haben, durch die Erklärung: non caesus manu hominum, welche letztere Bestimmung jedoch ganz willkürlich hinzugesetzt ist. Besser folgert daraus Benson mit Hinzunahme von V. 5., wo die Christen ebenfalls lebendige Steine genannt werden: „P. will also anzeigen, daß aus einem lebendigen Steine, der zu Grunde gelegen hat, ein Tempel entstanden, und daß Alles an solchen gewöhnlichen Nahrungssäften, die in dem lebendigen Felsen umlaufen, Antheil hat. Hiedurch erhält es die genaueste Verbindung und wird zu einem festen und starken Gebäude.“ Wodurch er mit Flacius übereinstimmt: Dicitur autem Christus lapis vivus, ac panis et aqua vivus, non tantum passive, quod in semet vitam habeat, sed etiam active, quia nos mortuos vivificat. Unsere Ansicht ist wesentlich dieselbe: Christus heißt lebendig schlechthin, um die Fülle seines persönlichen Lebens auszudrücken, wie Gott der Lebendige heißt. Er selbst legt großes Gewicht darauf, daß er lebt (Joh. XIV, 19., wo wir mit Calvin und Luther erklären: weil ich lebe, und ihr auch leben werdet, aber nicht die Welt; was denn V. 21—24. begründet und auseinandergesetzt wird); daß er das Leben in sich selbst hat (Joh. V, 26.), und daher auch für Die, die an ihn glauben, das Leben ist (Joh. XI, 25 f. XIV, 6. X, 28.). Legt er sich nun vergleichungsweise die Substantialität eines Dinges bei, so erhält jenes Prädicat noch eine besondere theils negative theils positive Beziehung. So heißt ἐγω εἰμι ὁ ἀρτος ὁ ζων (Joh. VI, 51.): ihr haltet euer Brod für das rechte Brod, für die nothwendige Nahrung, die wirklich vermögend sey, euch das Leben zu fristen, denn ihr wähnet, selbst schon lebendig zu seyn, aber wie ihr selbst todt seyd, ist jenes Brod, nach dem ihr begehrt, nur eine todte Nahrung des Todes; ich bin das wahre Brod, denn

pontifex, pertransiens omnes coelos. Illius ergo personam gerit *homo* assumptus a Dei verbo, unde non ei, sed per eum Deo hostiae dicuntur offerri, quum *divinitas* una sit Patris et Filii, et quae Deo Patri sacrificantur, offeruntur [-antur] et Filio. Eben so Est: offert Christus - quia per suum meritum grata ei facit et accepta. Mit dieser richtigen Erklärung des ἀναφ. δια Ἰ. Χου., welches in sich schließt, daß er unsere Opfer Gott darbringe, d. h. angenehm mache, wird auch klar, daß der Sinn ganz derselbe ist, wie wenn man εὐπροσδ. mit δία Ἰ. Χου. construirt (per Christum offerimus, ut Deo sacrificium placeat. Calvin). Thut man Dies, wie z. B. Pott (auch Hensler) dem Sinne nach richtig erklärt: propter Christum, qui peccata nostra morte cruenta in cruce perpessa expiavit, so ist nur zu bemerken, daß δια sq. gen.: zunächst nicht wegen, sondern durch bedeute. In dieser Bedeutung findet es sich aber auch, nicht nur als Bezeichnung des Mittels bei Zeitwörtern, sondern auch bei andern, z. B. Gal. I, 1. bei ἀποστολος, so daß es hier ganz gut mit εὐπροσδ. construirt werden kann: Gott angenehm (sc. gemacht) durch Christum. Diese Verbindung hat für sich, daß, da τῳ Θεῳ wegen der Nachstellung des εὐπρ. zu Diesem gehört, nun auch die zweite Bestimmung, die Angabe des Mittels, dieselbe Beziehung erhält, was weniger gezwungen ist. Der so gewonnene Sinn ist dann im Ganzen derselbe; indem die Opfer durch Christum geschehen, sind sie Gott durch ihn angenehm. Denn es gibt keine Wohlgefälligkeit um Christi willen, die nicht durch Christum als wirksamen Mittler vermittelt würde. Der B. des δια c. gen. ist umfassender u. insofern strenger als der des δια c. acc., daher es in der Schrift meist so gebraucht wird; denn in dem Begriffe: durch die Vermittlung (vermittelst) Christi, fließen die verschiedenen Bestimmungen: durch seine Güte gegen uns, seine Kraft und Hülfe, seine Verwendung und sein Verdienst (durch die Rücksicht auf Christum) zusammen. (Wenn ich etwas nur durch eine gewisse Mittelsperson auswirken kann, wirke ich es zugleich durch sie, als mein Werkzeug, und erhalte ich es zugleich um ihretwillen.) Kaum Erwähnung verdient noch die ungrammatische Verdrehung des δια

durch Grotius, Hottinger, Benſon, die es kurzweg durch secundum praeceptum erklären. (Aehnl. Bolten: in der Chriſtuslehre). — Wichtig hiebei iſt, daß der Apoſtel hier, nachdem er von V. 4 an die Würden des Chriſten erhoben hatte, ſogleich wieder zu Dem zurückführt, mit dem er daſelbſt begonnen — (Ut templum, ita et sacerdotium Christo superstruit, Beza) — um auch die feinſte Selbſtgerechtigkeit der Werktheiligkeit, und zugleich um ihr Seitenſtück, die vertrauensloſe Zaghaftigkeit, zu vernichten. Nunquam enim ea reperietur in sacrificiis nostris abnegatio: nunquam tam sincerus precandi affectus, ut decebat: nunquam tam ardenter et strenue incumbimus ad bene agendum, quin mutila sint ac multis vitiis implicita nostra opera: sed Christus nihilominus illis gratiam conciliat. (Calvin.)

C. II, 6—10.

Der Apoſtel beſtätigt, was er von Chriſto im Verhältniß zu den Gläubigen, die durch die Erbauung auf ihn ihre Herrlichkeit erhalten, und im Verhältniß zu Denen, die ihn verwerfen, geſagt hat, aus dem A. T., und zwar ſo, daß er das Erſte durch ein kurzes, aber eigentliches Citat wiederholend bekräftigt (V. 6.), das Andere aber mit wörtlicher Benutzung anderer Stellen ausführlicher darſtellt und zwar im Gegenſatze zu dem Verhältniß der Gläubigen zu Chriſto (V. 7. 8.), wodurch der Uebergang zu der im folgenden Abſchnitte entwickelten Darſtellung des Berufs der Chriſten in ihrem Verhältniß zu den Ungläubigen herbeigeführt wird, welcher Uebergang ſelbſt ſchon den Anfang dieſer Darſtellung, das Princip, enthält (V. 9. 10.).

6. Διότι περιέχει ἐν τῇ γραφῇ·]

Ueber διοτι ſ. S. 160. Andere leſen hier unpaſſend: διο και, propter quod. περιεχειν, enthalten, von Schriften, Geſch. XXIII, 25. Hier muß man, wie ſchon Erasmus bemerkt, entweder Etwas ergänzen, am Beſten (mit Grotius u. A.) ἡ περιοχὴ (vgl. Geſch. VIII, 32.), oder (mit Vatable und vielen A.) annehmen, das Verbum ſtehe hier neutraliter,

was den Vorzug verdient: continetur. So ſteht bekanntlich ἔχειν ſelbſt öfters (vgl. u. C. IV, 5. u. beſ. Joh. XI, 17.), mit ſeinen andern Compoſitis, wie ὑπερέχειν (u. V. 13.), und für das unſrige vergleichen Kypke und Krebs paſſend *Joseph.* arch. XI, 4. 7: Mitto ad vos exemplar epistolae Cyri, καὶ βουλομαι γενεσθαι παντα, καθως ἐν αὐτῳ περιεχει. Heinſius vergleicht aus *Erotiani* lexicon Hippocratis: αὐτη ἡ λεξις (ein Ausdruck in Hippokr.) των ἁπαξ εἰρημενων ἐστι, περιεχουσα οὑτως (und lautet folgendermaßen) κ. τ. λ. Schon der Syrer überſetzt hier: dictum enim est in Scriptura. Andere ältere Erklärungen verdienen nicht erwähnt zu werden. Die Lesart ἡ γραφη (der Lat.: continet scriptura) iſt offenbar zur Vermeidung der Schwierigkeit gemacht.

Ἰδοὺ, τίθημι ἐν Σιὼν λίθον ἀκρογωνιαῖον, ἐκλεκτὸν, ἔντιμον· καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ, οὐ μὴ καταισχυνθῇ.]

Die Stelle ſteht, wie bemerkt, Jeſ. XXVIII, 16. (oben S. 219.). Der Ausdruck des Apoſtel iſt gedrängter und etwas verſtändlicher, als der der LXX. P. ex prophetae verbis sumpsit, quod praesenti instituto maxime quadrabat (Calvin). Statt des εἰς τα θεμελια Σιων · εἰς τα θεμελια αὐτης, das er ausläßt, ſetzt er das ἀκρογ. gerade zu λιθος, πολυτελης bleibt weg (ſ. o. S. 223.), nur ἐκλ. und ἐντ. folgen in ihrer Ordnung. ἀκρογ., der die Wände des Gebäudes zuſammenhaltende Eckſtein, iſt eigentlich ein anderes, aber verwandtes, gleichbedeutendes Bild mit dem im hebr. Urtext gebrauchten eines Grundſteins. Mit Calvin verwerfen wir als Spitzfindigkeiten die alten Scholien, ſo heiße Chriſtus: διὰ τα τους δυο λαους [τον ἐξ Ἰσραελ καὶ τον ἐξ ἐθνων] εἰς μιαν ἑνωτικην πιστιν ἀγειν (was auch Oekum., Theoph., Luther und And. annehmen), ſo wie die Erklärungen des ἐκλ., διὰ το της ἁναμαρτησιας ἐξαιρετον (weil Chriſtus als unſündlich eine Ausnahme geweſen ſey) und des ἐντ., διὰ της της θεοτητος ὑπεροχης (S. Matth. p. 55., vgl. 198.). Vgl. dagegen zu V. 4.

Erbauung ist eine reflexive Handlung (Judä 20.: ἐποικοδομοῦντες ἑαυτούς); nämlich der Gläubigen, sey es als Individuen oder als Gemeine. So nimmt es auch Luther, bemerkt aber, die Prediger des Evangeliums seyen die Erbauenden, die Gemeine Das, was gebaut wird, worin Calov ihm folgt. Ganz richtig, wenn nur jeder Prediger des Evangeliums, auch der Laie, der sich oder Andern die Wahrheit sagt, nicht bloß die angestellten, darunter verstanden werden (vgl. Luther zum Folg.). Der Irrthum von des Menschen Tüchtigkeit zum Guten erhält durch diese Ausdehnung, wie auch Calov einsieht, keine Bestätigung: Quod hic non regenerandi, sed regeniti compellentur, de quibus *Beda:* non vult nos mortuos lapides sed vivos, ut conatum insinuet bonae intentionis sive actionis, quo praeveniente se ac comitante Dei gratia (deren beider die Wiedergebornen theilhaft sind) exercere semper debeant. ζῶντες heißen demnach die Gläubigen (vgl. zu V. 4.), weil sie nicht wie todte Steine durch äußere Gewalt, mechanisch, auf ihren Grundstein gelegt und emporgebaut werden, sondern selbst Lebenskraft besitzen (vgl. Hammond). Dabei brauchen wir den Gegensatz zu dem jüdischen Tempel, den Calvin, Beza u. A. darin finden, nicht auszuschließen, nur daß er eine völlig tacita comparatio ist, oder genauer ein Gegensatz zu allen todten Steinen und Gebäuden, folglich auch zu jenem Tempel. Ganz untauglich ist aber die Erklärung Carpzovs und Morus, die der Erste so ausdrückt: Cum lapidibus comparantur homines, qui quoniam vivunt, vivi lapides nominantur. Denn es ist gewiß, daß der Apostel auch manche physisch lebende Personen als todte, unbrauchbare Bausteine betrachtete, wie auch wir von todten Gliedern der Kirche, oder des Staats u. dgl. sprechen, und daß folglich die Gläubigen nicht als lebende Menschen lebende Steine heißen (vgl. Hottinger), sondern als Steine, d. h. in Beziehung auf den Bau, in welcher Beziehung auch Christus lebend hieß. In dieser Lebensgleichheit der Gläubigen mit Christo findet aber ferner ein Unterschied statt, und zwar zunächst der, daß sie sein Nachbild sind (καὶ αὐτοί, nämlich wie er es ist), und dann, daß er in dem Bau lebendiger Steine der vor den andern auserwählte,

der

es entweder tropisch genommen für: Urheber der Ehre, oder für gleichbedeutend mit ἔντιμος. Die letztere Erklärung scheint ihren Ursprung zuerst lediglich dem ἐντ., V. 6., durch das auch Theoph. und Oekum. verwirrt werden (sie erklären auch: ἔντιμον ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν), und dann dem Mißverstande (s. u.), als sey hier nur von Christi Annahme und Verwerfung, nicht von Deren Folgen die Rede, zu verdanken. Sie hat Valla: vobis est (lapis) honorificus, wofür Andere pretiosus setzen, was aber (wie Erasmus bemerkt) oft zusammenfällt. Ihr folgen Luther, Calvin, Vatable, Zeger, Grotius, Bengel, Bolten, Pott, Stolz. Die Construction ist dabei ganz leicht, und der Sinn wäre derselbe, wie z. B. in Euripid. Hekuba 309.: ἦμεν δ' Ἀχιλλεὺς ἀξιος τιμης, aber τιμη allein, mit einem solchen Dativ verbunden, sträubt sich schlechthin gegen diese Bedeutung. Flacius, der wegen jenes Mißverstandes des Zusammenhanges die Erklärung durch ἐντιμ. vorzieht, fühlt diese Härte so stark, daß er an Veränderung der Lesart denkt. (Auch Off. XXI, 24. paßt die Bedeutung: Ehre, deren die Könige genießen, so gut als das damit verbundene δοξα in den Zusammenhang.) Ueberdies steht jener Auslegung der Artikel vor dem (Prädicat) τιμη entgegen. Dasselbe scheint der Fall zu seyn, wenn Wahl τιμη s. auctor honoris nimmt, denn auch von Diesem, als Solchem, war nicht bereits die Rede, und der Artikel könnte also nicht vor dem Prädicate stehen, um so weniger, da das Subject ausgelassen ist, sodaß ἡ τιμη nothwendig als Subject erscheint. Bei der ersten Erklärung dagegen erspart man sich außer der Ergänzung des Subjects (das auch im Folgenden ausdrücklich angegeben wird) die Annahme der Metonymie, welche vorzüglich in Verbindung mit dem fortlaufenden Bilde eines Ecksteins zu hart wäre, und der Zusammenhang ist klar und einfach: „Wer auf diesen Stein traut, wird nicht zu Schanden. Euch nun, die ihr glaubt, ist die Ehre davon verliehen (ἡ τ., die bestimmte Ehre, im Gegensatz zur Beschämung, d. h. alle Ehre, die von diesem bei Gott geehrten Grundsteine, V. 6., ausgeht; denn die Christen haben an Christi Ehre Theil; vgl. S. 237. Didym.); den Andern aber wird die Schande davon zu Theil." — Auf diese

Weiſe (wie auch Benſon annimmt) knüpft τιμὴ an ἔντιμος wieder an, oder vielmehr klingt daran an, ohne daß es ſelbſt — in ſeiner einfachen Bedeutung gefaßt — den Sinn Deſſelben hat.

ἀπειθοῦσι δὲ λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας, καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου·]

πείθομαι, durch Worte eines Andern beſtimmt und zu Etwas bewogen, daher nach Verhältniß der Umſtände: überzeugt oder überredet werden, glauben, gehorchen (vgl. beſ. Riemer s. v.) Das Neutrum ἀπειθέω wird daher im Neuen Teſtament ſowohl in Bezug auf Verheißungen (vgl. beſ. Hebr. III, 18. 19., IV, 2. 3. 6.) als Gebote von Denen gebraucht, die ſie nicht annehmen, die, ihrer eigenen Ueberzeugung treu, (σκληρύνοντες τ. καρδιαν, vgl. Hebr. IV, 7.), nicht vom göttlichen Worte ſich überzeugen laſſen, d. h. ſein Zeugniß nicht als überwiegend anerkennen (vgl. 1 Joh. V, 9. 10.) wollen. Το πειθεσθαι τῳ Λογῳ, ὃν διδασκαλον ἀνηγορευσαμεν, αὐτῳ ἐκεινῳ πιστευσαι ἐστι, κατ' οὐδεν ἀντιβαινοντα (Clemens Al., strom. l. II, p. 157.). Hier ſteht es, wie Hottinger bemerkt, im Gegenſatze zu πιστευουσι, und bezeichnet alſo die Ungläubigen in Bezug auf Chriſtum, was V. 8. noch näher beſtimmt. Luther: „Das ſind nicht allein die groben Sünder, ſondern vielmehr die großen Heiligen, die ſich verlaſſen auf ihren freien Willen, auf ihr Werk und Frömmigkeit." Der Dativ iſt dat. incommodi: ihnen zum Trotz und zum Schaden. λιθον - γωνιας, wörtlich aus Pſalm CXVIII, 22. nach dem Hebr. und der LXX. Der Accuſativ λιθον, mit dem ſich die Aelteren viel quälten, und den eine ſchwache Var. in den Nominativ verwandelt, ſteht nach der bekannten Attraction (wie 1 Kor. X, 16.) für den Nominativ, und eine Parentheſe oder ein Anakoluth braucht man keineswegs anzunehmen, wie noch Knapp und Vater thun. Oekum. u. Theophyl. conſtruiren richtig: ὃν λιθον - οὗτος. Der Syrer läßt λιθον - οἰκοδ. aus, und hierin folgen ihm Grotius, Millius, Semler, aber ohne Grund. Ueber dieſe Worte vgl. zu V. 4. „Die Bauleute ſind — die da lehren das Geſetz pre-

digen, und wollen durch Werke fromme Leute machen: Die kommen mit Christo überein wie Winter und Sommer. Darum müßen die Prediger, die da von Werken predigen, diesen Stein verwerfen." (Luther.) Meminerimus itaque hoc ratiocinio non tantum admonitos fuisse, qui viderunt Christum a scribis et pharisaeis rejici: sed nos etiam muniri adversus quotidiana scandala, quae fidem nostram alioqui labefactare possent. Quoties, inquam, videmus eos, qui praesulum (der Staaten und Kirchen) titulo gloriantur, insurgere adversus Christum, veniat hoc nobis in mentem, reprobari lapidem architectis, sicut a Davide praedictum est. (Calvin.) — οὗτος nimmt das λ. verstärkend wieder auf, wie öfter, wenn der Satz mit dem Relativ oder dergleichen anfängt (vgl. Wahl II, p. 222. F., Winer, Gr. S. 139.) Es schließt, als lebhafte Hindeutung (vgl. Stier Andeutt. Bd. III, S. 112.), zugleich den B., den eigentlich αὐτος ausdrückt (Fritzsche, in Mtth. p. 47 sq.), in sich; also = Dieser (und kein Anderer); was bisweilen ausführlicher durch αὐτος οὗτος ausgedrückt wird. — Der Psalmist sagt nur im Allgemeinen: der von den Bauleuten verworfene Stein sey (dennoch) zum Eckstein geworden. Der Eckstein aber ist gewöhnlich zweierlei: absichtlich und wesentlich Grundstein des Hauses, zufällig und unabsichtlich ein Anstoß für Die, welche unvorsichtig um die Ecke biegen und sich an ihm stoßen (vgl. Hornejus; Chrysost., Theodor. und Theoph. zu Röm. IX, 33.); aber hier wird Letzteres auch für absichtlich ausgegeben. Der Apostel betrachtet nur noch die zweite Beziehung Christi, die Beziehung auf Die, denen er ist petra scandali, quum similes existant aedificatoribus, qui despexerunt illum (Didymus), d. h. die gleich den Bauleuten ihn für untüchtig achten, ihnen zum Grundsteine zu dienen, und also, statt sich dem Gebäude einzuverleiben, außer Demselben bleiben. Diese Seite hebt P. nicht nur durch die Construction (mit jenem dat. incomm.) hervor, er entwickelt sie auch weiter durch den eigenen erklärenden Zusatz nach εἰς κεφ. γ. (לְרֹאשׁ פִּנָּה, vgl. über εἰς Winer Gr. S. 155 f.): καὶ λίθος προσκ. κ. π. σκ., dessen Grundbegriffe Jes. VIII, 14. ähnlich ausgedrückt sind. (Daff., nur kühner, thut

nommen — müßen wir ſie zuerſt in dem ganzen Daſeyn des Gläubigen und Allem, was er thut, ſehen, inſofern er darin mit Ertödtung ſeiner Lüſte ſich ſelbſt Gott hingiebt und Das, was ſeinem Fleiſche nach liebt, aufopfert, um ihn zu loben und um nach ſeinem Willen zu leben. Dieſe Opferung geſchieht im innerlichen Hinzutritte des Glaubens zu Chriſto und iſt die damit verbundene Verleugnung und Verwerfung des Eigenwillens (vgl. Mtth. X, 38 f., XVI, 24 f.); dieſe Hingabe an Gott iſt der Act des Glaubens ſelbſt von der einen Seite (wie er von der andern, als rechtfertigend, Aneignung ſeiner Gnade iſt), daher er ſelbſt in ſich ſelbſt eine θυσια (Opferung) und dann als Quelle aller guten Handlungen eine λειτουργια heißt (Phil. II, 16.). Der Menſch ſelbſt wird durch ihn eine προσφορα (Opfergabe), ἡγιασμενη ἐν Πνευματι ἁγιῳ (die er ſelbſt, oder mittelbar Der, der ihn zum Glauben bekehrte, Gott darbringt, Röm. XV, 16.). Inter hostias spirituales, primum locum obtinet generalis nostri oblatio, de qua Paulus XII. ad Rom. cap. Neque enim offerre quicquam possumus Deo, donec illi nos ipsos in sacrificium obtulerimus: quod fit nostri abnegatione. Sequuntur postea preces et gratiarum actiones, elemosynae et omnia pietatis exercitia (Calvin), wie auch das öffentliche Bekenntniß ſeines Namens (Hebr. XIII, 15.), obgleich Dies hier erſt im Folgenden hervorgehoben wird (V. 9.). Dieſe einzelnen, aus dem Hauptopfer folgenden, Opfer in Gedanken, Worten und Handlungen hat hier der Apoſtel, da er die Ermahnten ſchon als Heilige, als Prieſter betrachtet, vorzüglich im Auge. Ihre Opfer werden von Gott wohlgefällig aufgenommen; ſie ſind εὐπροσδ. τῳ Θεῳ (ſ. Röm. XV, 16.) = θυσιαι δεκται, εὐαρεστοι τῳ Θεῳ (Phil. IV, 18., vgl. Hebr. XIII, 16.). — δια Ἰ. Χου. Id potest referri ad id quod proximum est, acceptabiles, aut ad superiora omnia (Erasmus.) Auf ἀναφ. (wie es auch Hebr. XIII, 15. ſteht) bezieht es ſchon Didymus: Haec vera sunt sanctorum orationes, contemplationes et actus egregii oblati non per figuratum pontificem, sed per sacerdotem qui secundum ordinem Melchisedech permanet in aeternum. Hic enim est Jesus summus

Christi bonus odor sunt, aliis odor ex vita in vitam, aliis ex morte in mortem (2 Kor. II, 6.). Und vorher: Sicut Jesus, quum sit lumen, iterum [?] ad judicium venit (fam) in mundum, ut illuminaret eos qui coeci erant ante ejus adventum, et excoecaret qui male videbant (Joh. IX, 39. 41.), sic etiam positus est ad ruinam et resurrectionem multorum in Israel (Luk. II, 34.), excitans eos qui peccato corruerant, et corruere faciens, qui in peccatis statum firmissimum possidebant: sic et quum lapis electus et honoratus sit, honorem praestat eis, qui per fidem superaedificantur in eo etc., apud eos qui non credunt etc. Eben so Luther, der aber Dessen ungeachtet selbst jene verflachende Erklärung aufbrachte, indem er nachher προσκ. und σκανδ. ganz subjectiv für den Anstoß (in unserm deutschen Sinne) erklärte, den man an der Predigt vom Kreuze nehme, d. h. für den Aerger darüber (Uebers.: „ein Fels der Aergerniß"). Zwar kann man für diese Erklärung sich darauf berufen, daß προσκοπτω wirklich auch so gebraucht wird (vgl. *Raphel.* ex Polyb. ad h. l. und Passow s. v.), was aber hier Nichts beweist, wo nicht irgend ein metaphorischer Gebrauch des einzelnen Wortes, sondern das ganze Bild einer πετρα προσκ. in Betracht kommt. Aber sie kann auch noch durch innere Gründe völlig widerlegt werden, was für die folgenden Verse sehr wichtig ist. Zuerst steht der Satz ἀπειθουσι δε κ. τ. λ. im Gegensatz mit dem vorhergehenden: ὑμιν οὐν κ. τ. λ. Da aber in diesem von dem Vortheil die Rede war, den die Gläubigen erhalten, muß hier von einem ebenfalls objectiven Nachtheil die Rede seyn. (Umgekehrt beweist die Bedeutung von προσκ. und σκ., die auch außerdem noch sichere Gründe genug hat, für unsere Erklärung der ersten Hälfte des Verses.) Ferner ist nicht nur in der Stellung des Satzes (ἀπειθουσι - οὑτος -) die Idee der Vergeltung ausgedrückt, es sagt auch der Zusammenhang: nachdem die Bauleute den Stein verworfen, also nachdem sie sich über ihn geärgert hätten, sey er für die Ungläubigen ein Stein des Anstoßes geworden. Folglich bezieht sich unsere Stelle auf eine Veränderung des Standes Jesu, welche erst nach seiner Verwerfung eintrat (ganz wie bei David, wenn man Ps. CXVIII, 22.

durch Grotius, Hottinger, Benſon, die es kurzweg durch secundum praeceptum erklären. (Aehnl. Bolten: in der Chriſtuslehre). — Wichtig hiebei iſt, daß der Apoſtel hier, nachdem er von V. 4 an die Würden des Chriſten erhoben hatte, ſogleich wieder zu Dem zurückführt, mit dem er daſelbſt begonnen — (Ut templum, ita et sacerdotium Christo superstruit, Beza) — um auch die feinſte Selbſtgerechtigkeit der Werkheiligkeit, und zugleich um ihr Seitenſtück, die vertrauensloſe Zaghaftigkeit, zu vernichten. Nunquam enim ea reperietur in sacrificiis nostris abnegatio: nunquam tam sincerus precandi affectus, ut decebat: nunquam tam ardenter et strenue incumbimus ad bene agendum, quin mutila sint ac multis vitiis implicita nostra opera: sed Christus nihilominus illis gratiam conciliat. (Calvin.)

C. II, 6—10.

Der Apoſtel beſtätigt, was er von Chriſto im Verhältniß zu den Gläubigen, die durch die Erbauung auf ihn ihre Herrlichkeit erhalten, und im Verhältniß zu Denen, die ihn verwerfen, geſagt hat, aus dem A. T., und zwar ſo, daß er das Erſte durch ein kurzes, aber eigentliches Citat wiederholend bekräftigt (V. 6.), das Andere aber mit wörtlicher Benutzung anderer Stellen ausführlicher darſtellt und zwar im Gegenſatze zu dem Verhältniß der Gläubigen zu Chriſto (V. 7. 8.), wodurch der Uebergang zu der im folgenden Abſchnitte entwickelten Darſtellung des Berufs der Chriſten in ihrem Verhältniß zu den Ungläubigen herbeigeführt wird, welcher Uebergang ſelbſt ſchon den Anfang dieſer Darſtellung, das Princip, enthält (V. 9. 10.).

6. Διότι περιέχει ἐν τῇ γραφῇ·]

Ueber διοτι ſ. S. 160. Andere leſen hier unpaſſend: διο και, propter quod. περιεχειν, enthalten, von Schriften, Geſch. XXIII, 25. Hier muß man, wie ſchon Erasmus bemerkt, entweder Etwas ergänzen, am Beſten (mit Grotius u. A.) ἡ περιοχή (vgl. Geſch. VIII, 32.), oder (mit Vatable und vielen A.) annehmen, das Verbum ſtehe hier neutraliter,

Verbindung des τ. λ. mit ἀπ. entscheiden müßen, welche schon der Syrer vorzog, und deren Gründe Benson angiebt: die Vergleichung Christi mit dem Stein, an dem sich die Ungläubigen stoßen, und die gewöhnliche Redensart: ἀπειθειν τῳ λογῳ, τῳ εὐαγγελιῳ (unten C. III, 1., IV, 17.). So Beza, Calov, Wolf, Bengel, Beauſobre, und alle Neuern, außer Matthäi und Pott. Nolentes verbo evangelii credere, gravissime impingent, i. e. gravissimas poenas ferent (Grotius, der aber das Letztere ganz lächerlich auf den Untergang des Tempels und die zeitliche Beſtrafung der Juden beziehet). Druſius verſteht unter τῳ λ. Chriſtum ſelbſt. Es iſt jedoch nur das Wort von Chriſto, dem nicht zu glauben aber freilich Unglaube an Chriſtum ſelbſt iſt (ſ. zu ἐπ' αὐτῳ V. 6.). Wie das Participium ἀπειθουντες aufzufaſſen und aufzulöſen ſey, iſt von Bedeutung, obgleich die richtige Erklärung des Vorhergehenden ſchon zur Entſcheidung hinreicht. Indeß läßt es ſich auch in ſich entſcheiden und beſtätigt dann wieder jene Erklärung. Es läßt ſich nämlich ſcheinbar entweder durch: indem, oder durch: da, weil, darum daß, auflöſen. Jenes gäbe, wenn man das Subject ſelbſt (V. 7.) hinzunimmt, den Sinn:

den Ungläubigen aber — —, welche, indem ſie dem Worte nicht glauben, an Chriſto ſich ſtoßen (= ſich über ihn ärgern).

Dies iſt aber nicht nur ſchleppend; der kurze Satz enthält ſogar eine doppelte Tautologie, da doch: Ungläubig, hier keiner Erklärung bedurfte. Einen beſſern Sinn giebt die Erklärung:

den Ungläubigen aber — —, welche darum, daß ſie dem Worte nicht glauben, ſich auch an dieſem Steine ſtoßen (= an ihm zu Grunde gehen).

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Dieſe in allen Beziehungen als die einzig zuläßige angeſehen werden muß. (Aehnlich drückt ſich auch der Chor bei Sophokles gegen Antigone aus, Ant. v. 853.:

Προβαν' ἐπ' ἐσχατον θρασους,
Ὑψηλον ἐς Δικας βαθρον·
Προσεπεσες [al. προσεπαισας], ὠ τεκνον, πολυ.

Nach πιστευων ſetzt Petrus, gerade wie Paulus jedesmal im Citiren dieſer Stelle (Röm. IX, 33., X, 11.) thut, das erklärende ἐπ' αὐτῳ hinzu. Wer nämlich jene Weiſſagung für wahr hält und ſich darauf verläßt, auf ſie ſeine Hoffnung gründet, wie das Hebr. ſagt (המאמין), der glaubt auch an den Gegenſtand der Verheißung, als welchen die Apoſtel Chriſtum bezeichnen; und er wird nimmer in Furcht und Beſtürzung gerathen (לא יחיש, non trepidabit), = er wird nicht beſtürzt, beſchämt, zu Schanden, er wird ſeine Hoffnung nicht vereitelt ſehn, οὐ μη καταισχ. (vgl. Röm. V, 5., Pſ. XXV, 2. Das simpl. daſ. V. 3., LXXXVI, 17. u. a., beſ. Spr. XXIX, 25.: φοβηθεντες και αἰσχυθεντες, Tholuck zu Röm. IX, 33. und auch Vitringa zu Jeſ. XXVIII, 16. z. E.). Der aor. 1. conj. ſteht hier nicht, wie die Aeltern alle anzunehmen ſchienen, für das fut. ind. (welches eine beſtimmte, entferntere Zeit ausdrücken würde), ſondern hängt von οὐ μη ab (Hermann ad Vig. p. 742., ed. 3.) und drückt irgend welche Zeit aus (Wahl s. v. μη).

7. Ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ, τοῖς πιστεύουσιν·]

Der Apoſtel macht die Anwendung mit οὖν auf die Leſer (ὑμιν), nämlich die Gläubigen (vgl. Winer, Gr. S. 454 f.). Nachher iſt offenbar ἐστι oder dgl. zu ergänzen, aber es fragt ſich, ob Dieſes bloß als Copula, oder zugleich als Subject (er iſt) zu ergänzen, ob alſo ἡ τιμη Subject oder Prädicat ſey. Das Erſtere geſchieht z. B. in Theophylakts Erklärung: προσυπακουστεον το δεδοται (προς του εἰποντος Θεου, wie er ſpäter mit Oekum. hinzuſetzt), und der Lat. überſetzt: vobis igitur honor, was Beda richtig erklärt: ille nimirum honor, ut non confundamini ab eo in adventu ejus. So Gerhard und eben ſo, jedoch mit etwas falſcher Nebenbeſtimmung, Lyranus: vobis *erit* honor in coelestibus, und mit anderer Benſon: Euch nun gehört dieſe Ehre — nämlich auf den feſten Grund erbaut zu ſeyn; Henſler unbeſtimmt: wird das Herrliche zu Theil. Bei dieſer Erklärung bleibt dem τιμη immer der einfache Wortſinn (vgl. zu C. I, 7.). Bei der zweiten wird

σκευασαν ἑαυτους ταξιν ἐτεθησαν, Oekum. und Theoph., Est, Clarius, Hornejus), oder gar ἐτεθησαν selbst für das med. stehen soll (ad non credendum a semet ipsis sunt positi; Didymus), oder im neutralen Sinne, wie Flacius will (in quod intenti fuerant; s. die Glosse z. d. St. und die Clavis s. v. τιθημι). Ferner die Erklärung Bengels, nach der das ἐτεθ. dem Vorhergehenden, wie in der Wortstellung, so auch in der That, nachfolgen soll, was aber des Tempus wegen nicht angeht. Dann die verschiedenen Verdrehungen des εἰς ὁ, erstens in ἐφ' ᾧ (weswegen — wobei dann ἐτεθ. für seposuti sunt genommen wird; Tarnow, A. Ehlers), zweitens in εἰς ὁν (auf λιθον oder λογον bezogen, Luther; der Lat. in quo, sc. verbo?), und endlich die falschen Beziehungen Desselben, entweder auf den hier nirgends ausgedrückten Begriff des Glaubens (in hoc erat paratus Judaismus, ut in Christum crederetur, quem lex mosaica praesignarat, Erasmus; welche Auslegung nicht nur Beda, Lyranus, Cajetanus haben, sondern sogar Calvin mit seltener dogmatischer Unbefangenheit — obwohl aus schlechtem Grunde, der calvinistischen vorzieht), oder, wie Bolten scharfsinnig es bezieht, auf das ausgelassene Object des προσκοπτουσι („sie stoßen sich an Dem, worauf auch sie gelegt seyn sollten"), welche Erklärung aber nicht nur dem εἰς (statt ἐφ') ὁ ἐτεθ. (statt οἰκοδομηθησαν oder dgl.) Gewalt anthut, sondern auch, gleich allen vorigen, daß και gegen sich hat (was schon Beza geltend macht), das entweder fehlen, oder statt dessen και αὐτοι stehen müßte.

Wir kehren nun zu der Erklärung Bezas zurück, deren Unterschied von der Grotiusschen noch nicht deutlich hervortrat. Nach dieser bezieht sich das ἐτεθησαν auf die Strafe, nach jener auch auf den Unglauben. Zwar mildert Beza selbst den Sinn Derselben scheinbar durch die Bemerkung, zwischen dem göttlichen Beschlusse zur Verdammung und seiner Vollstreckung liege ja, wie er schon oft gesagt, die Sünde und Verschuldung mitten inne. Aber nach andern Stellen in seinen Werken erklärt er sich dahin: quosdam esse reprobatos non ex praevisis eorum peccatis, sed tantum ex beneplacito voluntatis

Weiſe (wie auch Benſon annimmt) knüpft τιμη an ἐντιμος wieder an, oder vielmehr klingt daran an, ohne daß es ſelbſt — in ſeiner einfachen Bedeutung gefaßt — den Sinn Deſſelben hat.

ἀπειθοῦσι δὲ λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας, καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου.]

πειθομαι, durch Worte eines Andern beſtimmt und zu Etwas bewogen, daher nach Verhältniß der Umſtände: überzeugt oder überredet werden, glauben, gehorchen (vgl. beſ. Riemer s. v.) Das Neutrum ἀπειθεω wird daher im Neuen Teſtament ſowohl in Bezug auf Verheißungen (vgl. beſ. Hebr. III, 18. 19., IV, 2. 3. 6.) als Gebote von Denen gebraucht, die ſie nicht annehmen, die, ihrer eigenen Ueberzeugung treu, (σκληρυνοντες τ. καρδιαν, vgl. Hebr. IV, 7.), nicht vom göttlichen Worte ſich überzeugen laſſen, d. h. ſein Zeugniß nicht als überwiegend anerkennen (vgl. 1 Joh. V, 9. 10.) wollen. Το πειθεσθαι τῳ Λογῳ, ὃν διδασκαλον ἀνηγορευσαμεν, αὐτῳ ἐκεινῳ πιστευσαι ἐστι, και' οὐδεν ἀντιβαινοντα (Clemens Al., strom. l. II, p. 157.). Hier ſteht es, wie Hottinger bemerkt, im Gegenſatze zu πιστευουσι, und bezeichnet alſo die Ungläubigen in Bezug auf Chriſtum, was V. 8. noch näher beſtimmt. Luther: „Das ſind nicht allein die groben Sünder, ſondern vielmehr die großen Heiligen, die ſich verlaſſen auf ihren freien Willen, auf ihr Werk und Frömmigkeit.“ Der Dativ iſt dat. incommodi: ihnen zum Trotz und zum Schaden. λιθον-γωνιας, wörtlich aus Pſalm CXVIII, 22. nach dem Hebr. und der LXX. Der Accuſativ λιθον, mit dem ſich die Aelteren viel quälten, und den eine ſchwache Var. in den Nominativ verwandelt, ſteht nach der bekannten Attraction (wie 1 Kor. X, 16.) für den Nominativ, und eine Parentheſe oder ein Anakoluth braucht man keineswegs anzunehmen, wie noch Knapp und Vater thun. Oekum. u. Theophyl. conſtruiren richtig: ὃν λιθον-οὗτος. Der Syrer läßt λιθον-οἰκοδ. aus, und hierin folgen ihm Grotius, Millius, Semler, aber ohne Grund. Ueber dieſe Worte vgl. zu V. 4. „Die Bauleute ſind — die da lehren das Geſetz pre-

ἐτεθ.). Wir finden also nicht die Lehre von einer Prädestination zur Verdammniß in dieser Stelle (wie unter den Neuern selbst Pott: ex veteri ista cogitandi dicendique ratione etc., und Hottinger), sondern nur von der Strafgerechtigkeit Gottes, der seiner nicht spotten läßt, und Die, welche seinem Worte den Gehorsam verweigern, seinen Heilsrathschluß verachten und seinen Sohn, der sie mit seinem Blute erkauft hat, verleugnen, ins ewige Verderben stürzt. Ad hoc igitur judicium divinum et poenas, propria contumacia promeritas, utique incredüli positi sunt a Deo, justissimo omnis ἀπειθειας vindice et judice, non antecedentis, sed consequentis et judiciariae voluntatis respectu (durch seinen nicht vorgefaßten, absoluten, sondern nachfolgenden, bedingten Willensbeschluß; — Glassius a. a. O.).

So gefaßt, scheint uns auch seiner Absicht nach dieser Satz klar zu werden. Der Apostel hatte nämlich, seiner bildlichen Darstellung gemäß, gesagt, daß die Ungläubigen sich an dem Eckstein stoßen; dieses Bild bedurfte aber einer Berichtigung, denn es konnte das Mißverständniß verursachen, als hange es von dem Willen und Benehmen der Ungläubigen ab, ob sie an Christo sich zerstoßen, als sey Dies etwas Zufälliges, und nicht vielmehr göttliche Ordnung. Darum wird hinzugefügt, sie thäten es nicht etwa so, daß sie es auch lassen könnten (wie ihr Unglaube frei war), dies Anstoßen sey Nichts Subjectives, sondern sie seyen, als Folge davon, daß sie nicht glaubten, wirklich auch (καὶ) von Gott zum Anstoßen hingestellt worden, sie müßten also es thun — oder vielmehr leiden. Dies ist auch der Grund, warum Mtth. XXI, 42. Jesus selbst das Bild von dem Eckstein verläßt, — eben um die Strafe nicht zur Sache der Verbrecher, sondern des Richters zu machen, um ihre Unfreiheit und um seine Activität in ihrer Bestrafung auszudrücken. S. o. S. 238.

9. Ὑμεῖς δὲ, γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν·]

Nachdem der Apostel Christi Verhältniß zu den Gläubigen und den Ungläubigen geschildert hat, geht er nun von Diesen wie-

der zu den Gläubigen zurück, um aus ihrem Verhältniß zu Gott, ihrer Würde und ihrem Berufe auf ihr daraus entſpringendes moraliſches Verhältniß und Verhalten zu den Ungläubigen zu kommen. — Die Copula iſt wieder ausgelaſſen. Das erſte Prädicat, dem altteſtamentlichen Volke ſchon gegeben, findet ſich Jeſ. XLIII, 20.: γενος μου το ἐκλεκτον. γενος iſt nicht = λαος, ſondern der λαος, welcher eines Stammes iſt. Wie Iſrael bilden auch die Chriſten nicht bloß eine äußerliche Gemeinſchaft; ſie ſind auch innerlich ein Ganzes. Aber von der Welt ſind ſie ebenſo geiſtlich getrennt: ἐκλεκτον (C. I, 1.). Iterum eos ab incredulis separat (Petr.), ne eorum exemplo in transversum acti, ut plerumque fieri solet, a recta fide deficiant (Calvin), überhaupt um die gegenſeitige Stellung ſcharf zu zeichnen, und das folgende Komma kräftig zu begründen. Auf der innern Gemeinſchaftlichkeit und der Abſonderung von der Welt beruht folglich die geiſtliche Souverainetät oder das königliche Prieſteramt der Chriſten, womit der höchſte Zweck ihrer Auserwählung in ſich angegeben wird. βασιλ. ἱερατ. wird von den Meiſten als Ausdruck zweier Begriffe gefaßt: rois et sacrificateurs (Beauſobre u. L'Enfant). Didymus ſagt, das Evangelium ſey unum eumdem sacerdotem regemque constituens; Christus namque uterque est. Διο και γενος ἐκλεκτον, ὡς ἐκ βασιλεως και ἱερεως ὑπαρχοντες, ὠνομασμεθα. Του γαρ γεννησαντος ἀμφοτερας τας ἀρχας ἐχοντος, ἀναγκη και αὐτους, ὡς ἐκ βασιλεως, βασιλειον, και ὡς ἐξ ἱερεως, ἱερατευμα εἰναι (bei Matth. p. 199.). Das Königthum wird dann geiſtlich verſtanden: „daß du ein Herr biſt über alle Dinge, Tod, Sünde und Hölle" (Luther; Calvin, Cameron, Grotius, Carpzov). Wir ziehn es vor, die Bedeutungen mehr zu einigen, und βασ. bloß als Prädicat zu faſſen, ſo daß der Sinn etwas verſchieden iſt von dem in den Stellen Off. I, 6. und V, 10., welche das XX, 6. ſo erläutert werden, daß die eigentliche Königsherrſchaft auf die Zukunft bezogen wird. Der V., den dagegen der Apoſtel hier hervorhebt, iſt der des gegenwärtigen Standes der Chriſten: ihr Prieſterthum. Aber in Dieſem ſchon heißen ſie königlich, weil jeder Chriſt in geiſtlichen (prieſterlichen) Dingen Souverain iſt, weil

er wie ein König Keinen über seinem Gewissen kennt, als Gott. (Vgl. zu ἱερατ. u. θυσιας V. 5.). Drusius bemerkt, daß 2 Mos. XIX, 6., wo die LXX denselben Ausdruck hat, im Hebräischen eigentlich ממלכת כהנים, ein Königreich von Priestern, steht (vgl. Off. I, 6. die Lesart βασιλειαν, ἱερεις), sodaß Gott als der König, die Israeliten aber als ihm zum Gehorsam verpflichtete (vgl. die vorhergg. Verse daselbst) Priester dargestellt werden. Hiemit war aber auch gesagt, daß sie einen Staat für sich bilden, nur Gott über sich haben, und folglich als Theokraten — mit andern Völkern verglichen — in ihrem Priesterthume selbst Könige seyn sollten (wie schon Onkelos, das Targum und die Peschito daselbst übers.). Daß diese Verheißung Gottes (dessen Gaben ihn nicht gereuen) auf das Messianische Volk sich ebenfalls erstrecke, sprachen die Juden selbst aus. Wetstein (Horae hebrr., p. 1039.) führt das Tanchuma an: Ubicunque Deus in lege utitur voce לי (welche die Verheißung in Beziehung auf Gott selbst setzt), ea res in V. et N. T. occurret; e. g. de Israële scribitur Exod. XIX, 6.: Et vos *mihi* eritis regale sacerdotium, in V. et N. T. — Es folgt nun die umfassendere Angabe des Zwecks der Erwählung in sich: Heiligkeit in allen Sitten (eine Folge jenes Priesterthums). ἐθνος bezeichnet ein Volk in Bezug auf seine Sitte, volksthümliche Gewohnheit (ἐθος, Beides von ἐθω), wie γενος in Bezug auf die Abstammung. (Ueber ἁγιος vgl. zu C. I, 2. 15.) Διο ἐθνος ἁγιον ὑπαρχομεν, κληθεντες ὑπο του καλουντος, ἁγιου ὀντος, ἐπι το ἁγιοι ἐσεσθαι, führt Didymus (a. a. O.) fort (vgl. Clarius). λαος dagegen ist ein allgemeiner Begriff und hier ohne Gewicht. Der Nachdruck liegt in der Bestimmung: εἰς περιπ., לסגלה (Mal. III, 17., 5 Mos. VII, 6.), = εἰς κτησιν, εἰς κληρονομιαν (Oekum. u. Theoph.). Οἱ αὐτοι, προς το ἐθνος ἁγιον ὑπαρχειν και λαος ἐσμεν εἰς περιποιησιν, ἐξω ποιησης ἀπωλειας γεγενημενοι. περιποιησις γαρ, το και ἐξαιρετον ἐν περιουσια και κτημασι λελογισμενον. (Didymus a. a. O., nach richtiger Interpunction). Vgl. oben S. 51 f. Petrus gebraucht hier einen Ausdruck des Propheten, der den Uebergang zu dem Folgenden bildet, wo der äußerliche Zweck der Aussonderung

vorbildlich auf ihn bezieht), und durch die er zum Felsen des Sturzes für Diejenigen wurde, die nach der Verheißung sein Fußschemel werden sollen. Wie jene Verwerfung offenbar in seiner Kreuzigung den höchsten Grad erreichte, so begann dieser richterliche Stand mit seiner Auferstehung und culminirt in der Wiederkunft. Endlich besagen auch andere Stellen Dasselbe. Zuerst die von Didymus schon verglichene, aber bloß geistlich bezogene (mit grundloser Einschränkung, namentlich im Munde eines alttestamentlichen Theokraten) Stelle Luk. II, 34. (s. o.). Aufs Strengteste aber beweisen für unsere Auslegung nächst dem hebr. Texte, Jes. VIII, 14 f. (s. o.), die eigenen Worte des Weltrichters bei Anführung dieser Weissagung, Matth. XXI, 42—44. und Luk. XX, 17 f. In Diesen verweist er nämlich die Juden, die auf das weissagende Gleichniß von ihrer nahen Bestrafung durch ihren Untergang und Uebertragung des Reiches an Dankbarere, mit μη γενοιτο antworten, darauf, daß Solches ja geschrieben stehe, indem er die Erklärung hinzufügt: Darum, sage ich euch, wird das Reich von euch genommen ꝛc., was nur die Anwendung der Weissagung ist (Weil ihr mich verwarfet, nicht zum Eckstein haben wolltet, werdet ihr verworfen, da ich doch zum Eckstein werde); worauf er aber noch ferner hinzufügt: „Und wer auf diesen Stein fällt, Der wird zerschellen; auf welchen er aber fällt, Den wird er zermalmen.“ Hiedurch ist der Schaden, den der Stein zufügt, als objectiver, und die Macht, die er dazu hat (zuletzt mit Verlassung des Bildes vom Eckstein; vgl. zu V. 8. Ende), aufs Deutlichste und Stärkste ausgedrückt. (Daraus ergiebt sich denn auch die richtige Erklärung von Röm. IX, 32.)

8. οἱ προσκόπτουσι, τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες·]

Der Apostel erklärt das Vorhergehende durch einen kurzen Relativsatz; οἱ bezieht sich auf ἀπειθουσι zurück. προσκοπτω hat, wie bewiesen, die Bedeutung: anstoßen, sich verstauchen. τῳ λογῳ wurde bald zu προ., bald zum Folgenden gezogen. Indeß ist hier die Construction nur grammatisch, nicht exegetisch zweifelhaft, indem wir gegen den Lat., Theophyl., Erasmus, Luther, Calvin, Flacius, Zeger, Glassius für die Ver-

Es. XLII, 8. 12., XLIII, 21. (gerade die Stelle, die der unsrigen zu Grunde liegt), LXIII, 7., in quibus locis est, ut hic, pluraliter, ἀρεταϛ, in significatu potentiae. So verstehn es auch der Syrer, Benson, Bolten, Hottinger, Stolz; Henfler: „Das Erhabne (Gottes)." Als lobwürdig wurde aber auch besonders die Kraft oft mit diesem Namen bezeichnet, wie Dies namentlich in allen jenen Stellen bei Bos der Fall zu seyn scheint. Auch Philo (s. Krebs und Lösner) scheint unter dem ἀρεται Gottes Dessen Grundkräfte zu verstehn. Hesych. erklärt es unter Anderm durch θεια δυναμις, und 2 Pet. I, 3. scheint diese Bedeutung die vorzüglichste zu seyn (s. Alberti z. d. St.). In unserer St. aber ist ebenfalls klar, daß in der Berufung von der Finsterniß zum wunderbaren Lichte Gottes Kraft vorzüglich sich offenbarte und als Helferin gerühmt und verkündigt werden muß. Indeß zeigte sich darin auch vorzüglich Gottes Güte, und auch diese Eigenschaft wurde mit dem Namen ἀρετη belegt (s. Pott z. u. St.). Sie und die Kraft werden wir also hier namentlich in den B. der göttlichen ἀρεται, d. h. Dessen, was uns Gott loben macht, einzuschließen haben. — ἐξαγγελλω = τα ἐσω γεγονοτα ταις ἐξω ἀγγελλειν (Hesych. s. v. ἐξαγγελος, Pott z. d. St.), steht hier sehr passend von Dem, was man selbst innerlich erfuhr, und nun Denen, die es nicht kennen, verkündet. Daß die Verkündigung selbst nur stillschweigend durch Werke und Wandel geschehen soll, ist ein katholisirender Irrthum Theophylakts und Oekum.

Die Erwähnung Dessen, was Gott an den Gläubigen gethan hat, hat einen zwiefachen Zweck: 1. den Grund anzugeben, warum sie den Andern die Gnade predigen sollen: weil sie die Gnade selbst erfuhren, und daher theils Kraft, theils Pflicht (der Dankbarkeit gegen Gott) haben, sie zu verkündigen; 2. zu verhüten, daß sie sich über die Andern erheben, da sie ja in derselben Finsterniß waren und nur durch die Hülfe zum Lichte kamen, die sie jetzt Allen predigen sollen (- ἱνα μη τῳ περιττῳ ἐπαινῳ ἐλυσῃ αὐτους - geben richtig Oekum. und Theoph. als Absicht an, wobei sie aber glauben, Petrus vertheidige hier die Gnade Gottes gegen jüdische Vorurtheile). Man erkennt leicht, daß Bei-

des nur zwei Seiten deſſelben Gedankens ſind. — σκοτους, vgl. Geſch. XXVI, 18, Luk. I, 78 f., Matth. IV, 16 u. a. Tenebras vocat regnum Satanae tristissimamque illam conditionem statumque hominis, in qua omnes naturaliter existunt versanturque, antequam ad Christum perveniant. Complectuntur ergo tenebrae tum inscitiam Dei, tum summam injustitiam servitutemque Satanae, tum denique omnigenas poenas iramque et maledictionem Dei: contra vero *lux*. Vgl. Eph. V, 8. (Flacius.) „Und hier ſieheſt du, daß St. Peter klärlich ſaget, daß nur ein einig Licht ſey, und ſchleußt, daß alle unſere Vernunft, wie klug ſie iſt, eitel Finſterniß iſt. Denn ob die Vernunft ſchon kann zählen, eins, zwei, drei, und auch ſehen, was ſchwarz oder weiß, groß oder klein iſt, und von andern äußerlichen Dingen richten; ſo kann ſie doch nicht ſehen, was Glaube iſt. Da iſt ſie ſtaarblind. U. ſ. f. Das lehret uns auch die Erfahrung ꝛc. Denn da tappet die Vernunft wie ein Blinder, fällt immer von Einem aufs Andere, und weiß nicht, was ſie thut. Aber wenn man Solches den Gelehrten und Weiſen in der Welt ſagt, ſo wollen ſie es nicht hören, und heben an, dawider zu ſchreien und zu toben. Darum iſt St. Peter ein kühner Apoſtel, daß er Das darf Finſterniß ſchelten, das alle Welt Licht heißt." (Luther.) θαυμαστον, worüber man ſich wundern muß, wunderbar (von Wunderzeichen Off. XV, 1.; von der Offenbarung in Chriſto Mtth. XXI, 62.). αὐτου (al. αὐτου), nur das Licht (im moraliſchen Sinne), nicht die Finſterniß iſt von Gott geſchaffen und heißt deshalb Gottes. (Jeſ. XLV, 7. iſt von dem phyſiſchen Uebel, der Sündenſtrafe, nicht der Sünde ſelbſt, die Rede, wie es gleich darauf erklärt wird.).

10. οἱ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς Θεοῦ· οἱ οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες.]

Prädicate, zur Erhöhung des Gefühls der Dankbarkeit und des Vertrauens; aus Hoſ. II, 25. Die LXX (edd. Complut. et Romana) und darnach das Citat Röm. IV, 25, lauten: ἀγαπησω την οὐκ ἠγαπημενην και ἐρω τῳ οὐ λαῳ μου λαος μου εἰ συ. Der Cod. Alex. aber und die Ed. Aldina haben

im Anfange: ἐλεησω την οὐκ ἠλεημενην. (Auch hat Pearsons ed. juxta ex. Vatican., die ich gewöhnl. gebrauche, V. 1. daſelbſt: Ἠλεημενη.) Und der Syrer überſ. Röm. IX, 25. eben ſo. — οὐ λαος, לא עמי, ſo auch Hoſ. I, 10.; nicht mein (Gottes) Volk. Grotius ergänzt daher auch hier aus dem Folgenden θεου, wie es ſcheint, richtig. ἠλεημ. drückt den frühern Zuſtand, in dem ſie kein Erbarmen genoßen, in ſeiner ganzen Dauer aus; ἐλεηθ. das hiſtoriſche Factum, den Act der göttlichen Erbarmung als wirklich eingetreten (daher Aoriſt; Winer, Gr. S. 292 Anm.).

C. II, 11. 12.

Nachdem der Apoſtel den Beruf (die Würde und den Auftrag) der Chriſten geſchildert, will er ihre beſondern Pflichten im Wandel näher auseinanderſetzen, und macht dazu mit dem allgemeinen Grundſatze den Uebergang, den er aus dem Vorhergehenden wiederholt, aber mit Bezug auf das Verhältniß der Chriſten zu den Ungläubigen. Petrus ermahnt alſo hier, wie Flacius es zerlegt: 1. zur Reinigung der Seele, a) weil die Chriſten auf Erden fremd ſind, und ſich nicht durch irdiſche Lüſte in ihrem Streben zurückhalten laſſen dürfen, und b) dieſe Lüſte gegen das Seelenheil ſtreiten; 2. zum guten Wandel unter den Ungläubigen, a) damit ſie aufhören die Chriſten zu verläumden und b) ſich ſelbſt zu Chriſto bekehren.

11. Ἀγαπητοί, παρακαλῶ, ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς·]

Ueber die Anrede bemerken Theophyl. und Oekum.: ἀγαπητους δε αὐτους, οὐκ ἀγαπωμενους καλει. δια παντα γαρ εἰσι ἐπιποθητοι (denn ſeine Liebe zu ihnen iſt grenzenlos). οἱ γαρ δια τι (theilweiſe, aus der einen oder andern Urſache, sc. ἐπιποθητοι) ἀγαπωμενοι λεγονται, οὐκ ἀγαπητοι. Für den Sinn iſt es gleichgültig, ob man mit dem Syrer παρακ. (vgl. Cap. V, 1. 12.) mit den folgenden Worten verbindet oder Dieſe mit Beza zu ἀπεχεσθαι zieht; lieſt man mit Oekum. ſtatt des Letztern ἀπε-

divinae: reprobationem consequi denegationem gratiae; hanc peccata; peccata poenas peccatorum; atque ad haec omnia praeordinasse Deum reprobos — also nicht nur ad damnationem, ſondern auch ad causas damnationis (ſ. *Zanchius* de natura Dei p. 620.). Indeß geht aus der Betrachtung des gebrauchten Zeitworts hervor, daß hier nicht von Prädeſtination die Rede iſt, als welche (wie beſonders Gerhard in dieſem locus darthut) nur Prädeſtination zur Seligkeit iſt. Τιθημι (שׂים) hat in ſich ſelbſt nicht den Begriff einer ewigen oder doch vorgängigen Beſtimmung, eines προορισμος, noch der einer ideellen Beſtimmung (eines Beſchluſſes an ſich) überhaupt; es wird auch niemals in der Schrift von dem vorweltlichen Rathſchluſſe Gottes gebraucht; ſondern, wie es eine Handlung ausdrückt (ſ. Paſſow s. v., B.), ſo ſteht es auch, in Beziehung auf Gott, immer von einem Acte Deſſelben in der Zeit (vgl. Pſ. LXVI, 9. in der LXX, 2 Pet. II, 6. und die Stellen bei Wahl II, p. 552., namentlich in Bezug auf die Conſtruction mit εἰς, vgl. Joh. XV, 16., wo der Zweck mit ἵνα angegeben iſt). Dies entſpricht auch hier ganz dem Zuſammenhange: Chriſtus iſt den Gottloſen zum Stein des Anſtoßes geworden (factiſch; = dazu geſetzt); ſie ſind geſetzt, ſich an ihm zu ſtoßen. Der Gedanke iſt alſo der, daß wie Gott Chriſtum zum Grundſtein der ſeligen Gemeine machte, und zwar zum ausſchließlichen, ſodaß Alle, die nicht an ihn glauben, verloren gehen müßen, ſo macht er auch Alle, die nicht an ihn glauben, unfähig, durch ihn ſelig und in die Gemeine aufgenommen zu werden, ja er ſetzt ſie in ein ſolches Verhältniß zu Chriſto, daß ſie durch ihn ſelbſt, den ſie verwarfen, wieder verworfen und verdammt werden. Von ihnen läßt ſich mit Recht ſagen, was von den Gläubigen geleugnet wird: ἔθετο αὐτους εἰς ὀργην (vgl. 1 Theſſ. V, 9.), d. h. ſie ſind σκευη ὀργης, κατηρτισμενα εἰς ἀπωλειαν, Röm. IX, 22. Dieſes καταρτιζεσθαι iſt es, was Petrus hier durch ἐτεθ. ausdrückt (was auch Beza als möglich anerkennt), die That der Verſtockung und reellen Beſtimmung zur Verurtheilung, welche der eigentlichen Beſtrafung, die hier unter dem Bilde des προσκοπτειν vorgeſtellt wird, vorangeht (daher der aor.

absolut stehende ἐποπτ. Grotius giebt ihm eine Sinnbeziehung auf καλ. ἐργ. und löst es auf: ἀ ἐπωπτευσαν, sodaß eigentlich mit Benson ταυτα zu ergänzen ist, oder auch ὑμας. Clericus verbindet es mit ἐν ᾧ und ergänzt das Demonstrativ: ut in quo vobis obtrectant, quasi facinorosis, *hoc* accuratius, ex bonis vestris operibus, cognito, glorificent Deum. Nur so ließe sich ἐκ τ. κ. ἐ. mit ἐποπτ. verbinden. Aber der Sinn wäre nicht klar, indem der Apostel nicht ausdrückte, was er als Grund jener Verläumdungen ansieht, während er nach unserer Ansicht mit ἐκ τ. κ. ἐ. das ἐν. ᾧ. erkl. Denn gerade die Werke, die den Heiden bei genauerer Betrachtung zum Beweggrunde, Gott zu loben, werden sollen, sind für sie zuerst der Anlaß von Verläumdungen. Nicht das Christenthum in der Abstraction des Gedankens, der Gefühle oder der Askese, sondern das in den christlichen Werken sich äußernde Christenthum ist der Gegenstand des Hasses, die Zielscheibe der Verläumdung. Dies beweist deutlich C. III, 16., wo derselbe Gedanke mit kleiner Wortänderung wiederholt wird: „Damit in eben den Puncten, Dingen oder dgl., in denen (wegen deren) sie euch verläumden, die Feinde eures guten Wandels beschämt werden." So ist also das Natürlichste, in dem ᾧ, den καλ. ἐργ. und dem Objecte von ἐποπτ. dem Gedanken nach Dasselbe zu sehen, nämlich den Hauptgegenstand der ganzen Ermahnung, den guten Wandel. Auf ihn bezieht sich ἐποπτ. auch ausdrücklich C. III, 12., und wir nehmen es also auch hier so wie Wolf vorschlägt: wenn sie zu besserer Einsicht (in euren Wandel und Dessen Gründe ꝛc.) kommen. ἐποπτ. ist nämlich perspicere und wurde in den Mysterien von Denen gebraucht, die tiefere Aufschlüsse erhalten hatten, im Gegensatz zu den Anfängern (s. *Suidas* s. v. ἐποπτης, vgl. 2 Pet. I, 16.). δοξαζειν construirt sich sehr natürlich mit ἐκ (so βλασφημειν ἐκ τινος, wegen Etwas, Off. XVI, 11.). Es bildet den Gegensatz zu dem καταλαλειν, wie die guten Werke zu dem ὡς κακοπ. (ein in diesem Briefe häufiges, äußerliche Sünden bezeichnendes Wort), aber sein Object ist ein anderes. Significat non esse nostra causa laborandum, ut bene *de nobis* sentiant homines ac loquantur, sed quaerendam esse *Dei* gloriam

der zu den Gläubigen zurück, um aus ihrem Verhältniß zu Gott, ihrer Würde und ihrem Berufe auf ihr daraus entſpringendes moraliſches Verhältniß und Verhalten zu den Ungläubigen zu kommen. — Die Copula iſt wieder ausgelaſſen. Das erſte Prädicat, dem alttestamentlichen Volke ſchon gegeben, findet ſich Jeſ. XLIII, 20.: γενος μου το ἐκλεκτον. γενος iſt nicht = λαος, ſondern der λαος, welcher eines Stammes iſt. Wie Iſrael bilden auch die Chriſten nicht bloß eine äußerliche Gemeinſchaft; ſie ſind auch innerlich ein Ganzes. Aber von der Welt ſind ſie ebenſo geiſtlich getrennt: ἐκλεκτον (C. I, 1.). Iterum eos ab incredulis separat (Petr.), ne eorum exemplo in transversum acti, ut plerumque fieri solet, a recta fide deficiant (Calvin), überhaupt um die gegenſeitige Stellung ſcharf zu zeichnen, und das folgende Komma kräftig zu begründen. Auf der innern Gemeinſchaftlichkeit und der Abſonderung von der Welt beruht folglich die geiſtliche Souverainetät oder das königliche Prieſteramt der Chriſten, womit der höchſte Zweck ihrer Auserwählung in ſich angegeben wird. βασιλ. ἱερατ. wird von den Meiſten als Ausdruck zweier Begriffe gefaßt: rois et sacrificateurs (Beauſobre u. L'Enfant). Didymus ſagt, das Evangelium ſey unum eumdem sacerdotem regemque constituens; Christus namque uterque est. Διο και γενος ἐκλεκτον, ὡς ἐκ βασιλεως και ἱερεως ὑπαρχοντες, ὠνομασμεθα. Του γαρ γεννησαντος ἀμφοτερας τας ἀρχας ἐχοντος, ἀναγκη και αὐτους, ὡς ἐκ βασιλεως, βασιλειον, και ὡς ἐξ ἱερεως, ἱερατευμα εἰναι (bei Matth. p. 199.). Das Königthum wird dann geiſtlich verſtanden: „daß du ein Herr biſt über alle Dinge, Tod, Sünde und Hölle" (Luther; Calvin, Cameron, Grotius, Carpzov). Wir ziehn es vor, die Bedeutungen mehr zu einigen, und βασ. bloß als Prädicat zu faſſen, ſo daß der Sinn etwas verſchieden iſt von dem in den Stellen Off. I, 6. und V, 10., welche daſ. XX, 6. ſo erläutert werden, daß die eigentliche Königsherrſchaft auf die Zukunft bezogen wird. Der B., den dagegen der Apoſtel hier hervorhebt, iſt der des gegenwärtigen Standes der Chriſten: ihr Prieſterthum. Aber in Dieſem ſchon heißen ſie königlich, weil jeder Chriſt in geiſtlichen (prieſterlichen) Dingen Souverain iſt, weil

Apostel mit Recht der Bekehrung einer großen Zahl Heiden entgegensahen, die durch den vorwurfsfreien Wandel der Christen sehr erleichtert werden mußte.

C. II, 13—17.

Der Apostel hatte die allgemeine Vorschrift über den Wandel unter den Heiden gegeben. Nunc ad particulares exhortationes descendit (Calvin). Gerade von der höchsten Würde der Christen geht er zu ihren gewöhnlichsten Pflichten, von der Verherrlichung ihres königlichen Priesterthums zu ihrem Gehorsam gegen die menschliche Ordnung über.

13. ὑποτάγητε οὖν πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον·]

Der aor. pass. steht für das med. (Winer Gr. S. 214.), das οὖν folgert wieder. Weil der Christ in der Welt lebt, und Dieß des Unglaubens voll ist, soll er so wandeln, wie es zum Besten der Ungläubigen gereichen kann, und der göttlichen Ordnung dieser Welt sich fügen. Er selbst aber ist frei. Daher der Mißverstand und die Verläumdung, als sey diese Freiheit der Unterwerfung zuwider, was er nun factisch widerlegen soll. (Derselbe Uebergang wie Röm. XIII, 1). — διὰ τ. κ., s. Röm. XIII, 5.; weil Gott es so will und davon Rechenschaft fordern wird (Grotius und Hottingers Erklärung: propter Christi praeceptum Mtth. XXII, 21., verdient kaum die Erwähnung). Fragt man aber, warum Gott Dies von uns verlange, so ist keine Antwort als die möglich, daß er diese Ordnung gegründet habe, und sie daher beachtet wissen wolle. S. Röm. XIII, 1 f. Sowohl κτίσις als ἀνθρ. haben verschiedene Auslegungen erlitten. Theoph. und Oekum. verstehen darunter die Obrigkeit, als von Menschen erwählt, eingesetzt. Die Schrift gebrauche nämlich öfter κτίζω s. τίθημι, Eph. II, 15. Eben so Didymus: potestas, quae hominum dispositione consistit; Luther: quod creat et condit homo, alle Ordnung und Gesetz der Menschen; Zeger, Benson, Beaufobre, Hottinger.

des heiligen Volkes angegeben wird, die Bekehrung der noch Ungläubigen. Die Worte Jesaia (C. XLIII, 21.) lauten in der LXX ganz entsprechend (und unsere Erklärung von περιποι. gegen die Grotiussche: ad salutem, vertheidigend): λαον μου, ὁν περιεποιησαμην, τας ἀρετας μου διηγεισθαι.

ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς·]

Sedulo finem vocationis inculcat (Calvin; vgl. Flacius). Die Christen sind alle, wie namentlich Luther ausführt, Priester; aber „Das gehöret einem Priester zu, daß er Gottes Bote ist und von Gott Befehl hat, daß er sein Werk verkündige. Die Tugend, spricht St. Peter, d. i. das Wunderwerk, das euch Gott gethan hat, auf daß er euch vom Finsterniß ans Licht brächte, sollt ihr predigen, welches das höchste Priesteramt ist. Und also soll euer Predigen gethan seyn, daß ein Bruder dem andern die kräftige That Gottes verkündige. — Also sollt ihr auch andere Leute unterrichten, wie sie auch zu solchem Lichte kommen mögen. Denn dahin soll es alles gerichtet seyn, daß ihr erkennet, was euch Gott gethan habe, und euch darnach lasset das fürnehmste Werk seyn, daß ihr Solches öffentlich verkündiget und Jedermann rufet zu dem Licht, dazu ihr berufen seyd. Wo ihr Leute seht, die Das nicht wissen, Diese sollt ihr unterweisen und auch lehren, wie ihr gelernt habt" u. s. f. (Luther). Schwer zu bestimmen ist die Bedeutung des ἀρετη. Vocabulum ἀρ. quam usitatum est apud philosophos, tam raro in scr. occurrit (*Hornejus*). Daß es nicht Tugend, moralische Beschaffenheit — in modernem Sinne, — bedeute, sollte eigentlich kaum bemerkt werden müßen. Eben so wenig kann aber in seine neutestamentliche Bedeutung der volle Begriff der heidnisch antiken ἀρετη aufgenommen werden. Es bleibt uns daher, wie es scheint, nur der allgemeine B. des Preiswürdigen, des Ruhmvollen übrig. So wird nicht nur bei Profanscribb. ἀρετη und δοξα häufig verbunden (s. L. Bos zu 2 Pet. I, 3.), auch die LXX gebraucht es so. Ubi de Deo dicitur, sagt Grotius, respondet voci הוד ut Abac. III, 3. Sach. VI. 13. aut voci תהלה ut

Zorne, sondern um Gottes willen, denn auch diese anscheinbar nur von Menschen getroffene Einrichtung ist durch seinen Willen entstanden und göttliche Stiftung." So wird theils der Grund klar, warum Petrus überhaupt den Ausdruck ἀνθρ. gebraucht (statt dessen im entgegengesetzten Falle sich leicht ein minder zweideutiger dargeboten hätte), theils wird der Gegensatz im Ausdrucke zwischen ἀνθρ. und διὰ τον κυρ., theils Letzteres auch für sich von Bedeutung. Nur kurz erwähnen wir noch zwei andere Erklärungen (κτισις = Geschöpf), deren Eine eine unnütze Umschreibung annimmt (Syrer: allen Menschen; so Erasmus, Wahl, und Pott, der sie zuerst entdeckt zu haben meint; Beza: prorsus absurde), die Andere die Worte umkehrt (Bolten).

εἴτε βασιλεῖ, ὡς ὑπερέχοντι, 14. εἴτε ἡγεμόσιν, ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν·]

Mit εἴτε - εἴτε theilt der Apostel offenbar die Stiftungen, die unter Menschen und durch Menschen, d. h. auf menschlichem, nicht übernatürlichem Wege entstanden, in zwei Classen. Die Eigenthümlichkeit einer jeden giebt das jedesmal nachfolgende ὡς an. ὑπερεχ. bezeichnet folglich die Eigenthümlichkeit der ersten Classe. Dagegen sagt Calvin: non est comparatio Caesaris cum aliis magistratibus. Paulus XIII. ad Rom. cap. ad omnes magistratus extendit. Wogegen wir bemerken, daß Paulus allerdings von ἐξουσιαις ὑπερεχουσαις im Plur. spricht, aber nicht anders als wie 1 Tim. II, 1. von allen Königen, für die der Christ beten müße. Jenes beweist also nicht, daß ὑπερ. eine Würde bezeichne, die den Königen nicht allein zukomme. Sprachrichtig erklärt es Didymus: regibus quidem tanquam egregium culmen habentibus; (vgl. Grot., Hornejus); am Tiefsten aber faßt den Sinn, im Gegensatz zu dem Folgenden, Bengel. Die ἡγεμ. nämlich sind die Gesandten und Stellvertreter des Königs (Pilatus und Felix werden so genannt. Vox generalis est et nunc procuratorem, nunc legatum Caesaris denotat; Wolf), und ihre specifische Eigenthümlichkeit wird auch deutlich genug ausgedrückt. Zwar beziehn Calvin, Est, Ger-

des nur zwei Seiten deſſelben Gedankens ſind. — σκοτους, vgl. Geſch. XXVI, 18, Luk. I, 78 f., Matth. IV, 16 u. a. Tenebras vocat regnum Satanae tristissimamque illam conditionem statumque hominis, in qua omnes naturaliter existunt versanturque, antequam ad Christum perveniant. Complectuntur ergo tenebrae tum inscitiam Dei, tum summam injustitiam servitutemque Satanae, tum denique omnigenas poenas iramque et maledictionem Dei: contra vero *lux*. Vgl. Eph. V, 8. (Flacius.) „Und hier ſieheſt du, daß St. Peter klärlich ſaget, daß nur ein einig Licht ſey, und ſchleußt, daß alle unſere Vernunft, wie klug ſie iſt, eitel Finſterniß iſt. Denn ob die Vernunft ſchon kann zählen, eins, zwei, drei, und auch ſehen, was ſchwarz oder weiß, groß oder klein iſt, und von andern äußerlichen Dingen richten; ſo kann ſie doch nicht ſehen, was Glaube iſt. Da iſt ſie ſtaarblind. U. ſ. f. Das lehret uns auch die Erfahrung ꝛc. Denn da tappet die Vernunft wie ein Blinder, fällt immer von Einem aufs Andere, und weiß nicht, was ſie thut. Aber wenn man Solches den Gelehrten und Weiſen in der Welt ſagt, ſo wollen ſie es nicht hören, und heben an, dawider zu ſchreien und zu toben. Darum iſt St. Peter ein kühner Apoſtel, daß er Das darf Finſterniß ſchelten, das alle Welt Licht heißt." (Luther.) θαυμαστον, worüber man ſich wundern muß, wunderbar (von Wunderzeichen Off. XV, 1.; von der Offenbarung in Chriſto Mtth. XXI, 62.). αὐτου (al. αὐτου), nur das Licht (im moraliſchen Sinne), nicht die Finſterniß iſt von Gott geſchaffen und heißt deshalb Gottes. (Jeſ. XLV, 7. iſt von dem phyſiſchen Uebel, der Sündenſtrafe, nicht der Sünde ſelbſt, die Rede, wie es gleich darauf erklärt wird.).

10. οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς Θεοῦ· οἱ οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες.]

Prädicate, zur Erhöhung des Gefühls der Dankbarkeit und des Vertrauens; aus Hoſ. II, 25. Die LXX (edd. Complut. et Romana) und darnach das Citat Röm. IV, 25, lauten: ἀγαπησω την οὐκ ἠγαπημενην και ἐρω τῳ οὐ λαῳ μου λαος μου εἰ συ. Der Cod. Alex. aber und die Ed. Aldina haben

im Anfange: ἐλέησω τὴν οὐκ ἠλεημένην. (Auch hat Pearsons ed. juxta ex. Vatican., die ich gewöhnl. gebrauche, V. 1. daselbst: Ἠλεημένη.) Und der Syrer überf. Röm. IX, 25. eben so. — οὐ λαός, לא עמי, so auch Hos. I, 10.; nicht mein (Gottes) Volk. Grotius ergänzt daher auch hier aus dem Folgenden Θεου, wie es scheint, richtig. ἠλεημ. drückt den frühern Zustand, in dem sie kein Erbarmen genoßen, in seiner ganzen Dauer aus; ἐλεηθ. das historische Factum, den Act der göttlichen Erbarmung als wirklich eingetreten (daher Aorist; Winer, Gr. S. 292 Anm.).

C. II, 11. 12.

Nachdem der Apostel den Beruf (die Würde und den Auftrag) der Christen geschildert, will er ihre besondern Pflichten im Wandel näher auseinandersetzen, und macht dazu mit dem allgemeinen Grundsatze den Uebergang, den er aus dem Vorhergehenden wiederholt, aber mit Bezug auf das Verhältniß der Christen zu den Ungläubigen. Petrus ermahnt also hier, wie Flacius es zerlegt: 1. zur Reinigung der Seele, a) weil die Christen auf Erden fremd sind, und sich nicht durch irdische Lüste in ihrem Streben zurückhalten lassen dürfen, und b) diese Lüste gegen das Seelenheil streiten; 2. zum guten Wandel unter den Ungläubigen, a) damit sie aufhören die Christen zu verläumden und b) sich selbst zu Christo bekehren.

11. Ἀγαπητοί, παρακαλῶ, ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς·]

Ueber die Anrede bemerken Theophyl. und Oekum.: ἀγαπητους δε αὐτους, οὐκ ἀγαπωμενους καλει. δια παντα γαρ εἰσι ἐπιποθητοι (denn seine Liebe zu ihnen ist grenzenlos). οἱ γαρ δια τι (theilweise, aus der einen oder andern Ursache, sc. ἐπιποθητοι) ἀγαπωμενοι λεγονται, οὐκ ἀγαπητοι. Für den Sinn ist es gleichgültig, ob man mit dem Syrer παρακ. (vgl. Cap. V, 1. 12.) mit den folgenden Worten verbindet oder Diese mit Beza zu ἀπεχεσθαι zieht; liest man mit Oekum. statt des Letztern ἀπε-

χεσθε (was wenig beglaubigt iſt), ſo iſt die erſtere Conſtruction nothwendig; ſonſt ſcheint unſere Abtheilung natürlicher; nach ἀπεχ. fehlt dann ὑμας, gerade wie V. 15. nach φιμουν (was andere Handſchriften ergänzen). Von der Pilgrimſchaft der Chriſten war ſchon C. I, 1. und 17. die Rede. Hier erklärt auch Grotius das παρεπ. richtig; aber παροικ. ſoll Die bezeichnen, qui sedem habent extra patriam. Solche heißen jedoch nach claſſiſchem Sprachgebrauche μετοικοι (Inſaſſen, vgl. *Valcnaer* ad Ammon. p. 85.; Heſych.: οἱ ἐνοικουντες ξενοι ἐν τῃ πολει); jene beiden Worte unſers Textes dagegen behandelt die LXX als ſynonym, wie auch Heſych. Eins durch das Andere erklärt. — Die Ablegung der ἐπιθυμ. war auch ſchon C. I, 14. gefordert worden, als Bedingung des Wandels, der den Pilgrimen gezieme. Hier werden ſie σαρκικαι genannt (vgl. σαρξ C. I, 24.). Carnis desideria intelligit non tantum crassos et cum pecudibus communes appetitus, sicut sophistae exponunt, sed omnes animae nostrae affectus, ad quos natura ferimur ac ducimur (vgl. Luther). Certum enim est, cogitationem omnem carnis, h. e. naturae non correctae, inimicitiam esse adversus Deum, Rom. VIII, 7. (Calvin). — Die einzige Schwierigkeit liegt in dem Relativſatze. Die zuerſt ſich darbietende Erklärung iſt die, welche auch Oekum. und Theoph. geben: αἱ της σαρκος ἐπιθυμιαι περι την ἀπολαυσιν στρεφομεναι των αἰσθητων, συνθολουσι τον λογισμον και ἀνδραποδωδη την ψυχην ἀποτελουσι. So wäre dann der Sinn ähnlich, wie Gal. V, 17. Aber nicht unrichtig bemerkt Beza, daß dieſe letztere Stelle und Röm. VII. nicht hiemit gleich zu ſtellen ſeyen, denn unmöglich kann nach neuteſtamentlichem Sprachgebrauche Petrus hier die Seele an und für ſich als Gegner des Fleiſches darſtellen, als welchen Paulus das πνευμα darſtellt. Auch der V. der σαρξ würde dadurch verfälſcht, indem man mit den beiden griechiſchen Auslegern und Didymus darunter lediglich die körperlichen Lüſte verſtehen müßte. Die Unrichtigkeit dieſer Erklärung, welche Pott, Bolten, Henfler, Hottinger, Stolz ſämmtlich haben (indem ſie ψυχη für = Geiſt = Vernunft nehmen), iſt ſo ein-

leuchtend, daß auch Grotius (wie Beza und Hornejus) erklärt: qui pugnant cum animae vestrae bono, der Seele zuwider, zu ihrem Verderben. Indeß brauchen wir nicht zu dieser Auslegung, die immer etwas hart scheint, unsere Zuflucht zu nehmen. Wir müßen nur erwägen, daß Petrus an Gläubige schreibt, deren Seelen in der Heiligung begriffen (C. I, 22.) und des ewigen Heils theilhaft waren (C. I, 9.), und sie in dieser Beziehung, mithin als Wohnungen des heil. Geistes auffassen, um den Ausdruck, sie seyen von den sündlichen Lüsten umlagert (στρατ., oppugnare, Jak. IV, 1., Bengel), ganz klar zu finden. So ist auch Röm. VII, 23. der νομος του νοος keineswegs identisch mit dem νομος του Πνευματος της ζωης C. VIII, 2. (vgl. meine Kritik des Rationalismus S. 69.) und der νους selbst folglich, obgleich als Gegensatz zum Fleische bezeichnet, von dem siegenden Πνευμα verschieden (vgl. zu C. III, 4.); aber auch da ist der νους nicht der νους im natürlichen Zustande (in dem er mit zur σαρξ gehört), sondern ein νους, in dem schon durch die geheime Wirkung des Geistes vermittelst des äußern Gesetzes (V. 14 ff.) ein Gesetz entstand, sodaß dieses dem νους eingegrabene Gesetz Gottes (V. 25.) und nicht der νους selbst, nach seiner natürlichen Beschaffenheit, jenem Gesetz der Sünde widerstreitet, das von außen her das neue Gesetz im νους bekämpft (V. 23.). Was Paulus νους nennt, ist die ψυχη selbst, als erkennende, und insofern sind beide Stellen gleich; und doch wieder ungleich, denn Petrus spricht hier von Gläubigen (nicht bloß Gesetzlichen), deren ganze Seele theilnimmt im Kampfe gegen die Sünde — die Willenskraft sowohl, als die Erkenntniß, — nämlich eben insofern Beide schon vom heiligen Geist durchdrungen sind. So scheint uns also Calov die richtigste und vollste Erklärung zu geben: Non tantum pugnant cum animae bono, sed etiam cum ipsa animae regenitae natura, quae spiritualis est. Totus homo interior, qui per Sp. S. renovatus est, intelligitur.

12. τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, ἐκ τῶν καλῶν ἔργων, ἐποπτεύσαντες, δοξάζωσι τὸν Θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς.]

Ueber ἀναστρ. ſ. S. 152. ἔχοντες bildet den Gegenſatz zu ἀπεχ. V. 11. Es wird hier ſo gebraucht, daß καλην eigentlich als Prädicat anzuſehen iſt: haltet euren Wandel gut, = euer Wandel ſey und bleibe gut. Vgl. V. 16. und beſ. C. IV, 8. Dieſer ganze Satz iſt bloß Participialſatz, weil er von dem vorhergehenden abhängt, in ihm ſchon eingeſchloſſen liegt. (Ueber den casus bemerken Henſler und Hottinger richtig, daß der Apoſtel aus der Conſtruction gefallen ſey, da eigentlich der accus. ſtehen ſollte. Oder richtiger: Petrus will den Satz als beſondere Ermahnung hinſtellen, wie V. 16. Uebrigens iſt er an ἀπεχεσθαι anzuſchließen, nicht an παρακαλω.) Um der Heiden willen wird hier der äußere Wandel noch beſonders hervorgehoben und der Achtſamkeit empfohlen. „Der gute Wandel (ſagt Luther) macht uns nicht fromm, ſondern wir müßen vorhin fromm ſeyn und glauben, ehe wir einen guten Wandel anheben zu führen. Aber ſolchen äußerlichen Wandel ſoll ich nicht mir zu nutz [zu meiner Rechtfertigung] führen, ſondern darum, daß dadurch die Heiden gebeſſert und gereizt werden, daß ſie auch durch uns zu Chriſto kommen, welches ein recht Werk der Liebe iſt.“ (Vgl. zu V. 11.: „Alſo macht uns der Glaube ſelig; die Liebe aber iſt, daß wir dem Nächſten uns dargeben, wenn wir nun genug haben [hinſichtlich der Rechfertigung]. D. i. der Glaube nimmt von Gott, die Liebe giebt dem Näheſten.“) — ἐν ᾧ überſetzen Stephanus und Beza falſch: pro eo quod, *au lieu que.* ἐν bezeichnet auch hier den Stoff, das Element, in dem —, daher die Urſache oder die Veranlaſſung, um deren willen Etwas geſchieht (vgl. oben S. 82 f. und Winer, Gr. S. 331.). ἐκ bezeichnet dagegen beſtimmter die Urſache, den Grund, aus dem Etwas geſchieht; die Verbindung Deſſelben mit ἐποπτ., die Hammond, Matthäi, Hottinger verſuchten, geht durchaus nicht: es gehört folglich zu δοξ. Schwierigkeit macht bloß das

absolut stehende ἐποπτ. Grotius giebt ihm eine Sinnbeziehung auf καλ. ἐργ. und löst es auf: ἃ ἐποπτευσαν, sodaß eigentlich mit Benson ταυτα zu ergänzen ist, oder auch ὑμας. Clericus verbindet es mit ἐν ᾧ und ergänzt das Demonstrativ: ut in quo vobis obtrectant, quasi facinorosis, *hoc* accuratius, ex bonis vestris operibus, cognito, glorificent Deum. Nur so ließe sich ἐκ τ. κ. ἐ. mit ἐποπτ. verbinden. Aber der Sinn wäre nicht klar, indem der Apostel nicht ausdrückte, was er als Grund jener Verläumdungen ansieht, während er nach unserer Ansicht mit ἐκ τ. κ. ἐ. das ἐν. ᾧ. erkl. Denn gerade die Werke, die den Heiden bei genauerer Betrachtung zum Beweggrunde, Gott zu loben, werden sollen, sind für sie zuerst der Anlaß von Verläumdungen. Nicht das Christenthum in der Abstraction des Gedankens, der Gefühle oder der Askese, sondern das in den christlichen Werken sich äußernde Christenthum ist der Gegenstand des Hasses, die Zielscheibe der Verläumdung. Dies beweist deutlich C. III, 16., wo derselbe Gedanke mit kleiner Wortänderung wiederholt wird: „Damit in eben den Puncten, Dingen oder dgl., in denen (wegen deren) sie euch verläumden, die Feinde eures guten Wandels beschämt werden." So ist also das Natürlichste, in dem ᾧ, den καλ. ἐργ. und dem Objecte von ἐποπτ. dem Gedanken nach Dasselbe zu sehen, nämlich den Hauptgegenstand der ganzen Ermahnung, den guten Wandel. Auf ihn bezieht sich ἐποπτ. auch ausdrücklich C. III, 12., und wir nehmen es also auch hier so wie Wolf vorschlägt: wenn sie zu besserer Einsicht (in euren Wandel und Dessen Gründe ꝛc.) kommen. ἐποπτ. ist nämlich perspicere und wurde in den Mysterien von Denen gebraucht, die tiefere Aufschlüsse erhalten hatten, im Gegensatz zu den Anfängern (s. *Suidas* s. v. ἐποπτης, vgl. 2 Pet. I, 16.). δοξαζειν construirt sich sehr natürlich mit ἐκ (so βλασφημειν ἐκ τινος, wegen Etwas, Off. XVI, 11.). Es bildet den Gegensatz zu dem καταλαλειν, wie die guten Werke zu dem ὡς κακοπ. (ein in diesem Briefe häufiges, äußerliche Sünden bezeichnendes Wort), aber sein Object ist ein anderes. Significat non esse nostra causa laborandum, ut bene *de nobis* sentiant homines ac loquantur, sed quaerendam esse *Dei* gloriam

(Calvin). Das Folgende giebt offenbar die Zeit an, wann die Heiden Gott verherrlichen ſollen. Oekum. und Theoph., und nach ihnen Luther, Clarius, Raphelius, Wolf, Bolten, Wahl verſtehen ἐπισκ. von der Prüfung des Lebens der Gläubigen von Seiten der Welt. Aber dies iſt ja ſchon durch ἐποπτ. ausgedrückt und das ἡμέρα erſcheint dabei unpaſſend. (Pott: ſo oft ſie Gelegenheit haben, euch zu prüfen.) Eben ſo wenig hat Bedas Erklärung: am jüngſten Tage, für ſich. ἐπισκ. iſt die Heimſuchung der Menſchen von Seiten Gottes, und ἡμ. ἐπ. bezeichnet alſo die Zeit, in der man ſeine Nähe auf beſondere Weiſe empfindet. Es läßt ſich daher von den Leiden verſtehen, in denen Gottes Weltregierung ſich offenbart: tempus afflictionis. So wird es ſehr oft in der Schrift gebraucht. S. Jeſ. X, 3., XXIV, 22., XXIX, 6., Jer. VI, 15., VIII, 12., X, 15., XI, 22 f., Ezech. XXXIV, 11., Hoſ. IX, 7., Sir. II, 14., XXIII, 20. 23., und ſo überſetzt es der Syrer auch hier durch Zeiten der Prüfung; nach ihm erklären Grotius (mit lächerlicher Beziehung auf die Juden), Zeger, Benſon, Hammond, Carpzov. Nur wird bei dieſer Auslegung das Wichtigſte nicht klar, nämlich wie die Heiden durch Leiden dazu kommen ſollen, Gott zu verherrlichen? Denn dieſer active Ausdruck: ἵνα - δοξάζωσι τ. Θ., läßt ſich doch nicht wohl von der Verherrlichung der göttlichen Strafgerechtigkeit durch das Leiden der Böſen verſtehen, und hiezu bedürfte es ja auch nicht der Ueberzeugung vom guten Wandel der Chriſten. Es bleibt alſo nur noch die Auslegung des ἐπισκ. in bonam partem übrig, da es auch im bibliſchen Sprachgebrauche ἀμφοτερίζει (vgl. γρηγορεῖν ἐπί τινι, Jerem. XXXI, 28. zwiefach). So ſteht ἐπισκέπτομαι z. B. Pſ. LXV, 9., Jer. XXII, 4!., und ſo erklären es hier die meiſten Kirchenväter (*Suicer* s. v. II, a.), der Schol. bei Matthäi, Lyra, Erasmus, Vatable, Caſtellio, Calvin, Beza, Piscator, Hornejus, Calov, Clericus, und die neuern Ueberſetzer (außer Bolten). Hienach bezeichnet es die Zeit der Gnadenheimſuchung, in welchem Sinne es auch Luk. XIX, 44. ſteht. Dieſe Auslegung iſt um ſo natürlicher, da die

Apostel mit Recht der Bekehrung einer großen Zahl Heiden entgegensahen, die durch den vorwurfsfreien Wandel der Christen sehr erleichtert werden mußte.

C. II, 13—17.

Der Apostel hatte die allgemeine Vorschrift über den Wandel unter den Heiden gegeben. Nunc ad particulares exhortationes descendit (Calvin). Gerade von der höchsten Würde der Christen geht er zu ihren gewöhnlichsten Pflichten, von der Verherrlichung ihres königlichen Priesterthums zu ihrem Gehorsam gegen die menschliche Ordnung über.

13. ὑποτάγητε οὖν πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον·]

Der aor. pass. steht für das med. (Winer Gr. S. 214.), das οὖν folgert wieder. Weil der Christ in der Welt lebt, und Diese des Unglaubens voll ist, soll er so wandeln, wie es zum Besten der Ungläubigen gereichen kann, und der göttlichen Ordnung dieser Welt sich fügen. Er selbst aber ist frei. Daher der Mißverstand und die Verläumdung, als sey diese Freiheit der Unterwerfung zuwider, was er nun factisch widerlegen soll. (Derselbe Uebergang wie Röm. XIII, 1). — διὰ τ. κ., s. Röm. XIII, 5.; weil Gott es so will und davon Rechenschaft fordern wird (Grotius und Hottingers Erklärung: propter Christi praeceptum Mtth. XXII, 21., verdient kaum die Erwähnung). Fragt man aber, warum Gott Dies von uns verlange, so ist keine Antwort als die möglich, daß er diese Ordnung gegründet habe, und sie daher beachtet wissen wolle. S. Röm. XIII, 1 f. Sowohl κτίσις als ἀνθρ. haben verschiedene Auslegungen erlitten. Theoph. und Oekum. verstehen darunter die Obrigkeit, als von Menschen erwählt, eingesetzt. Die Schrift gebrauche nämlich öfter κτίζω s. τίθημι, Eph. II, 15. Eben so Didymus: potestas, quae hominum dispositione consistit; Luther: quod creat et condit homo, alle Ordnung und Gesetz der Menschen; Zeger, Benson, Beaufobre, Hottinger.

Ein ähnlicher Sinn des Hauptworts wird von andern Ausleger angenommen, die aber ἀνθρ. anders fassen. So erklärt Jenes Calvin durch ordinatio (Beza: civilis gubernationis dispositio) und fügt hinzu: Et humana dicitur ordinatio, non quod humanitus inventa fuerit (so z. B. Hottinger), sed quod propria hominum sit digesta et ordinata vivendi ratio, oder wie S. Bochart (opp. II, p. 1003.) am Besten auseinandersetzt: quia principatus *ab* hominibus et *in* homines exercetur. Sic virga hominis dicitur, qua homines castigat Deus 2 Sam. VII, 14., et tentatio humana, qua eos idem tentat (oder genauer, die das Maß menschlicher Kräfte nicht übersteigt) 1 Cor. X, 13. So auch Grotius, Hensler. Diese Auslegung macht gegen die erste vorzüglich gelten, daß nach der Bibel die Stiftung von Obrigkeiten nicht von Menschen, sondern von Gott herrühre. Aber Dies trifft nur die rationalistische Auffassung jener Auslegung, welche noch eine andere zuläßt, nämlich so, daß die Menschen bloß als die Mittel erscheinen, durch welche Gott eine obrigkeitliche Gewalt hervorbringt (s. Didymus und Calov). Gerade hierin liegt der Unterschied des Religiösen und Politischen, daß in Diesem Gottes Wille sich nicht, wie in Jenem, durch eine unmittelbare Offenbarung kundthut, sondern durch die Geschichte. Trefflich Flacius: Dicitur autem humana ordinatio, - -, ideo quia politiae mundi non sunt speciali verbo Dei formatae, ut vera religio, sed magis ab hominibus ipsorumque, ut nobis occultam Dei providentiam non spectantibus videtur, industria ordinatae. Praeterea tantum de rebus humanis loquuntur, humanaque commoda spectant. (Eben so Gerhard, loci, de magistr., 52.) Somit fällt der einzige Grund gegen die durch ihre Ungezwungenheit sich empfehlende Auslegung weg, und Diese erhält, so gefaßt, sogar einen entscheidenden Grund für sich. Denn nun erscheinen die Worte des Apostels, alle gegen einander, in der höchsten Bedeutsamkeit. „Als Christen (sagt er) sollt ihr euch unterwerfen, nicht nur Dem, was Gott unmittelbar durch sein Wort verordnet, sondern auch aller Ordnung, welche die Menschen machen, nicht etwa (vgl. Römer XIII, 5.) aus Furcht vor ihrem Zorne,

Zorne, ſondern um Gottes willen, denn auch dieſe anſcheinbar nur von Menſchen getroffene Einrichtung iſt durch ſeinen Willen entſtanden und göttliche Stiftung." So wird theils der Grund klar, warum Petrus überhaupt den Ausdruck ἀνθρ. gebraucht (ſtatt deſſen im entgegengeſetzten Falle ſich leicht ein minder zweideutiger dargeboten hätte), theils wird der Gegenſatz im Ausdrucke zwiſchen ἀνθρ. und διὰ τὸν κυρ., theils Letzteres auch für ſich von Bedeutung. Nur kurz erwähnen wir noch zwei andere Erklärungen (κτισις = Geſchöpf), deren Eine eine unnütze Umſchreibung annimmt (Syrer: allen Menſchen; ſo Erasmus, Wahl, und Pott, der ſie zuerſt entdeckt zu haben meint; Beza: prorsus absurde), die Andere die Worte umkehrt (Bolten).

εἴτε βασιλεῖ, ὡς ὑπερέχοντι, 14. εἴτε ἡγεμόσιν, ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν·]

Mit εἴτε — εἴτε theilt der Apoſtel offenbar die Stiftungen, die unter Menſchen und durch Menſchen, d. h. auf menſchlichem, nicht übernatürlichem Wege entſtanden, in zwei Claſſen. Die Eigenthümlichkeit einer jeden giebt das jedesmal nachfolgende ὡς an. ὑπερεχ. bezeichnet folglich die Eigenthümlichkeit der erſten Claſſe. Dagegen ſagt Calvin: non est comparatio Caesaris cum aliis magistratibus. Paulus XIII. ad Rom. cap. ad omnes magistratus extendit. Wogegen wir bemerken, daß Paulus allerdings von ἐξουσιαις ὑπερεχουσαις im Plur. ſpricht, aber nicht anders als wie 1 Tim. II, 1. von allen Königen, für die der Chriſt beten müße. Jenes beweiſt alſo nicht, daß ὑπερ. eine Würde bezeichne, die den Königen nicht allein zukomme. Sprachrichtig erklärt es Didymus: regibus quidem tanquam egregium culmen habentibus; (vgl. Grot., Hornejus); am Tiefſten aber faßt den Sinn, im Gegenſatz zu dem Folgenden, Bengel. Die ἡγεμ. nämlich ſind die Geſandten und Stellvertreter des Königs (Pilatus und Felix werden ſo genannt. Vox generalis est et nunc procuratorem, nunc legatum Caesaris denotat; Wolf), und ihre ſpecifiſche Eigenthümlichkeit wird auch deutlich genug ausgedrückt. Zwar beziehn Calvin, Eſt, Ger-

hard das, αὐτου. auf Gott zurück, um der göttlichen Würde der Proconsuln nicht zu nahe zu treten, aber völlig gegen den Zusammenhang; denn sonst käme es ja so heraus, als seyen nur Diese von Gott gesandt, der König aber nicht, da sie doch durch den König von Gott gesandt sind (vgl. Joh. XIX, 11.) Wird nun aber die Würde Derselben von dem Könige abgeleitet, und ist Dies, daß ihre Würde abgeleitet ist, zugleich der Unterschied ihrer Würde von der königlichen, so folget klar, daß dem Könige mit ὑπερ. eine nicht von Menschen abgeleitete Würde beigelegt wird. Richtig erklärt Dies also Bengel: supereminēns, Gallis: *souverain* (Stolz: als dem höchsten Machthaber; Bolten, mit ungehörigem Nebenbegriff: als höchstem Landesherrn). Der König ist also eine Gewalt, der man unmittelbar um Gottes willen zu gehorchen hat, weil sie über die andern alle hinausragt und von keiner abhängt. — Unter βασιλ. ist natürlich der römische Imperator zu verstehn, den die Juden, wie die Griechen, undenklich öfter König nannten (*Jos.* de b. j. l. V, c. 13, §. 6. etc.), somit Derjenige, der damals factisch im Besitze der höchsten Gewalt war. Hieraus folgt natürlich nicht, daß überall die Souverainetät Eigenthum eines Einzelnen seyn soll, eine unhistorische Behauptung, die mit der apostolischen und kirchlichen Lehre Nichts gemein hat (s. die *Conf. gallica* I, 39: Credimus *Deum - constituisse Regna, Respublicas et reliquas principatuum species, sive* haereditario jure obveniant, *sive* minus: vgl. die *Apol.* Art. XVI: quod regnum Christi sinat nos uti politicis ordinationibus legitimis *quarumcunque* gentium, inter quas vivimus. - - Nec fert evang. novas leges de statu civili, sed praecipit, ut *praesentibus* legibus obtemperemus etc.). Aber es folgt daraus, daß auch das entgegengesetzte und eben so tolldreist absolut hingestellte Axiom der Volkssouverainetät für den Christen Nichts zu bedeuten hat, ob auch all die naturalistischen Politiker unserer Tage darin übereinstimmen sammt dem alten Jesuiten Bellarmin und seinem Trosse. (Cf. *Bellarm.*, recōgnit. libr. de Laicis: Populus nunquam ita suam potestatem in regem transfert, quin illam sibi in habitu retineat, ut in certis casibus etiam actu

ad se recipere possit.) Der Apostel dagegen leitet hier offenbar die Macht und Würde des Kaisers von Niemand ab, obgleich er selbst vorher von einer κτίσις ἀνθρ. gesprochen hatte. Denn obgleich man auf menschlichem Wege (durch Eroberung, Zeugung, oder Cheirotonie) zur Macht gelangt, kommt nichts desto weniger die höchste obrigkeitliche Würde einzig von Gott (vgl. Calov), um dessen willen der Apostel dem Kaiser zu gehorchen befahl, und somit auch den Landpflegern (eine ebenfalls historische Einrichtung), tanquam a Caesare missis, i. e. potestatem suam ducentibus (Grotius). Hieraus ergiebt sich zugleich, daß den Beamten nur so lange zu gehorchen ist, als sie im Auftrage der Obersten handeln. Itaque si proconsul aliquid jubeat, et aliud imperator, eligere debemus majori servire, ut ait *Augustinus*. Quare christiani Furio Camillo Scriboniano contra Claudium non erant adhaesuri. Qui populum aliter instituunt, et apostolorum doctrinae repugnant, et imperia turbant. (Grotius.)

Es ist von der höchsten praktischen Wichtigkeit, sich darüber klar zu werden, daß die Schrift über die Form der Regierung Nichts vorschreibt, sondern das Gewissen der Christen an die jedesmal bestehende bindet, und folglich deswegen den Regenten unterwirft, quia non fortuito evecti sunt ad honorem, sed Dei providentia. Solent enim plerique nimium scrupulose inquirere, quo quisque jure adeptus sit imperium: atqui hoc solo contentos nos esse decet, quod videmus eos praesidere. Ideo Paulus ansam supervacuis objectionibus praescidit, dum pronuntiat, non esse potestatem nisi a Deo. Et hac ratione scriptura toties commemorat, Deum esse qui reges accingit baltheo, qui erigit ipsos in sublime, qui regna transfert quocunque voluit. (Sprüche VIII, 15 f.) Praesertim, quum de imperatore romano ageret Petrus, hanc admonitionem addi necesse fuit. Certum enim est, Romanos malis artibus potius quam legitima causa penetrasse in Asiam et sibi regiones illas subegisse. Deinde Caesares, qui tunc rerum potiebantur, monarchiam vi tyrannica ad se rapuerant. Petrus itaque haec omnia in disceptationem

χεσθε (was wenig beglaubigt iſt), ſo iſt die erſtere Conſtruction nothwendig; ſonſt ſcheint unſere Abtheilung natürlicher; nach ἀπεχ. fehlt dann ὑμας, gerade wie V. 15. nach φιμουν (was andere Handſchriften ergänzen). Von der Pilgrimſchaft der Chriſten war ſchon C. I, 1. und 17. die Rede. Hier erklärt auch Grotius das παρεπ. richtig; aber παροικ. ſoll Die bezeichnen, qui sedem habent extra patriam. Solche heißen jedoch nach claſſiſchem Sprachgebrauche μετοικοι (Inſaſſen, vgl. *Valcknaer* ad Ammon. p. 85.; Heſych.: οἱ ἐνοικουντες ξενοι ἐν τῃ πολει); jene beiden Worte unſers Textes dagegen behandelt die LXX als ſynonym, wie auch Heſych. Eins durch das Andere erklärt. — Die Ablegung der ἐπιθυμ. war auch ſchon C. I, 14. gefordert worden, als Bedingung des Wandels, der den Pilgrimen gezieme. Hier werden ſie σαρκικαι genannt (vgl. σαρξ C. I, 24.). Carnis desideria intelligit non tantum crassos et cum pecudibus communes appetitus, sicut sophistae exponunt, sed omnes animae nostrae affectus, ad quos natura ferimur ac ducimur (vgl. Luther). Certum enim est, cogitationem omnem carnis, h. e. naturae non correctae, inimicitiam esse adversus Deum, Rom. VIII, 7. (Calvin). — Die einzige Schwierigkeit liegt in dem Relativſatze. Die zuerſt ſich darbietende Erklärung iſt die, welche auch Oekum. und Theoph. geben: αἱ της σαρκος ἐπιθυμιαι περι την ἀπολαυσιν στρεφομεναι των αἰσθητων, συνθλουσι τον λογισμον και ἀνδραποδωδη την ψυχην ἀποτελουσι. So wäre dann der Sinn ähnlich, wie Gal. V, 17. Aber nicht unrichtig bemerkt Beza, daß dieſe letztere Stelle und Röm. VII. nicht hiemit gleich zu ſtellen ſeyen, denn unmöglich kann nach neuteſtamentlichem Sprachgebrauche Petrus hier die Seele an und für ſich als Gegner des Fleiſches darſtellen, als welchen Paulus das πνευμα darſtellt. Auch der V. der σαρξ würde dadurch verfälſcht, indem man mit den beiden griechiſchen Auslegern und Didymus darunter lediglich die körperlichen Lüſte verſtehen müßte. Die Unrichtigkeit dieſer Erklärung, welche Pott, Bolten, Henſler, Hottinger, Stolz ſämmtlich haben (indem ſie ψυχη für = Geiſt = Vernunft nehmen), iſt ſo ein-

leuchtend, daß auch Grotius (wie Beza und Hornejus) erklärt: qui pugnant cum animae vestrae bono, der Seele zuwider, zu ihrem Verderben. Indeß brauchen wir nicht zu dieser Auslegung, die immer etwas hart scheint, unsere Zuflucht zu nehmen. Wir müßen nur erwägen, daß Petrus an Gläubige schreibt, deren Seelen in der Heiligung begriffen (C. I, 22.) und des ewigen Heils theilhaft waren (C. I, 9.), und sie in dieser Beziehung, mithin als Wohnungen des heil. Geistes auffaſſen, um den Ausdruck, ſie ſeyen von den ſündlichen Lüſten umlagert (στρατ., oppugnare, Jak. IV, 1., Bengel), ganz klar zu finden. So iſt auch Röm. VII, 23. der νομος του νοος keineswegs identiſch mit dem νομος του Πνευματος της ζωης C. VIII, 2. (vgl. meine Kritik des Rationalismus S. 69.) und der νους ſelbſt folglich, obgleich als Gegenſatz zum Fleiſche bezeichnet, von dem ſiegenden Πνευμα verſchieden (vgl. zu C. III, 4.); aber auch da iſt der νους nicht der νους im natürlichen Zuſtande (in dem er mit zur σαρξ gehört), ſondern ein νους, in dem ſchon durch die geheime Wirkung des Geiſtes vermittelſt des äußern Geſetzes (V. 14 ff.) ein Geſetz entſtand, ſodaß dieſes dem νους eingegrabene Geſetz Gottes (V. 25.) und nicht der νους ſelbſt, nach ſeiner natürlichen Beſchaffenheit, jenem Geſetz der Sünde widerſtreitet, das von außen her das neue Geſetz im νους bekämpft (V. 23.). Was Paulus νους nennt, iſt die ψυχη ſelbſt, als erkennende, und inſofern ſind beide Stellen gleich; und doch wieder ungleich, denn Petrus ſpricht hier von Gläubigen (nicht bloß Geſetzlichen), deren ganze Seele theilnimmt im Kampfe gegen die Sünde — die Willenskraft ſowohl, als die Erkenntniß, — nämlich eben inſofern Beide ſchon vom heiligen Geiſt durchdrungen ſind. So ſcheint uns alſo Calov die richtigſte und vollſte Erklärung zu geben: Non tantum pugnant cum animae bono, sed etiam cum ipsa animae regenitae natura, quae spiritualis est. — Totus homo interior, qui per Sp. S. renovatus est, intelligitur.

12. τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, ἐκ τῶν καλῶν ἔργων, ἐποπτεύσαντες, δοξάζωσι τὸν Θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς.]

Ueber ἀναστρ. ſ. S. 152. ἐχοντες bildet den Gegenſatz zu ἀπεχ. V. 11. Es wird hier ſo gebraucht, daß καλην eigentlich als Prädicat anzuſehen iſt: haltet euren Wandel gut, = euer Wandel ſey und bleibe gut. Vgl. V. 16. und beſ. C. IV, 8. Dieſer ganze Satz iſt bloß Participialſatz, weil er von dem vorhergehenden abhängt, in ihm ſchon eingeſchloſſen liegt. (Ueber den casus bemerken Henſler und Hottinger richtig, daß der Apoſtel aus der Conſtruction gefallen ſey, da eigentlich der accus. ſtehen ſollte. Oder richtiger: Petrus will den Satz als beſondere Ermahnung hinſtellen, wie V. 16. Uebrigens iſt er an ἀπεχεσθαι anzuſchließen, nicht an παρακαλω.) Um der Heiden willen wird hier der äußere Wandel noch beſonders hervorgehoben und der Achtſamkeit empfohlen. „Der gute Wandel (ſagt Luther) macht uns nicht fromm, ſondern wir müßen vorhin fromm ſeyn und glauben, ehe wir einen guten Wandel anheben zu führen. Aber ſolchen äußerlichen Wandel ſoll ich nicht mir zu nutz [zu meiner Rechtfertigung] führen, ſondern darum, daß dadurch die Heiden gebeſſert und gereizt werden, daß ſie auch durch uns zu Chriſto kommen, welches ein recht Werk der Liebe iſt.“ (Vgl. zu V. 11.: „Alſo macht uns der Glaube ſelig; die Liebe aber iſt, daß wir dem Nächſten uns dargeben, wenn wir nun genug haben [hinſichtlich der Rechfertigung]. D. i. der Glaube nimmt von Gott, die Liebe giebt dem Nächeſten.“) — ἐν ᾧ überſetzen Stephanus und Beza falſch: pro eo quod, *au lieu que.* ἐν bezeichnet auch hier den Stoff, das Element, in dem —, daher die Urſache oder die Veranlaſſung, um deren willen Etwas geſchieht (vgl. oben S. 82 f. und Winer, Gr. S. 331.). ἐκ bezeichnet dagegen beſtimmter die Urſache, den Grund, aus dem Etwas geſchieht; die Verbindung Deſſelben mit ἐποπτ., die Hammond, Matthäi, Hottinger verſuchten, geht durchaus nicht an; es gehört folglich zu δοξ. Schwierigkeit macht bloß das

absolut stehende ἐποπτ. Grotius giebt ihm eine Sinnbeziehung auf καλ. ἐργ. und löst es auf: ἀ ἐπωπτευσαν, sodaß eigentlich mit Benson ταυτα zu ergänzen ist, oder auch ὑμας. Clericus verbindet es mit ἐν ᾧ und ergänzt das Demonstrativ: ut in quo vobis obtrectant, quasi facinorosis, *hoc* accuratius, ex bonis vestris operibus, cognito, glorificent Deum. Nur so ließe sich ἐκ τ. κ. ἐ. mit ἐποπτ. verbinden. Aber der Sinn wäre nicht klar, indem der Apostel nicht ausdrückte, was er als Grund jener Verläumdungen ansieht, während er nach unserer Ansicht mit ἐκ τ. κ. ἐ. das ἐν. ᾧ. erkl. Denn gerade die Werke, die den Heiden bei genauerer Betrachtung zum Beweggrunde, Gott zu loben, werden sollen, sind für sie zuerst der Anlaß von Verläumdungen. Nicht das Christenthum in der Abstraction des Gedankens, der Gefühle oder der Askese, sondern das in den christlichen Werken sich äußernde Christenthum ist der Gegenstand des Hasses, die Zielscheibe der Verläumdung. Dies beweist deutlich C. III, 16., wo derselbe Gedanke mit kleiner Wortänderung wiederholt wird: „Damit in eben den Puncten, Dingen oder dgl., in denen (wegen deren) sie euch verläumden, die Feinde eures guten Wandels beschämt werden." So ist also das Natürlichste, in dem ᾧ, den καλ. ἐργ. und dem Objecte von ἐποπτ. dem Gedanken nach Dasselbe zu sehen, nämlich den Hauptgegenstand der ganzen Ermahnung, den guten Wandel. Auf ihn bezieht sich ἐποπτ. auch ausdrücklich C. III, 12., und wir nehmen es also auch hier so wie Wolf vorschlägt: wenn sie zu besserer Einsicht (in euren Wandel und Dessen Gründe ꝛc.) kommen. ἐποπτ. ist nämlich perspicere und wurde in den Mysterien von Denen gebraucht, die tiefere Aufschlüsse erhalten hatten, im Gegensatz zu den Anfängern (s. *Suidas* s. v. ἐποπτης, vgl. 2 Pet. I, 16.). δοξαζειν construirt sich sehr natürlich mit ἐκ (so βλασφημειν ἐκ τινος, wegen Etwas, Off. XVI, 11.). Es bildet den Gegensatz zu dem καταλαλειν, wie die guten Werke zu dem ὡς κακοπ. (ein in diesem Briefe häufiges, äußerliche Sünden bezeichnendes Wort), aber sein Object ist ein anderes. Significat non esse nostra causa laborandum, ut bene *de nobis* sentiant homines ac loquantur, sed quaerendam esse *Dei* gloriam

(Calvin). Das Folgende giebt offenbar die Zeit an, wann die Heiden Gott verherrlichen ſollen. Oekum. und Theoph., und nach ihnen Luther, Clarius, Raphelius, Wolf, Bolten, Wahl verſtehen ἐπισκ. von der Prüfung des Lebens der Gläubigen von Seiten der Welt. Aber dies iſt ja ſchon durch ἐποπτ. ausgedrückt und das ἡμερα erſcheint dabei unpaſſend. (Pott: ſo oft ſie Gelegenheit haben, euch zu prüfen.) Eben ſo wenig hat Bedas Erklärung: am jüngſten Tage, für ſich. ἐπισκ. iſt die Heimſuchung der Menſchen von Seiten Gottes, und ἡμ. ἐπ. bezeichnet alſo die Zeit, in der man ſeine Nähe auf beſondere Weiſe empfindet. Es läßt ſich daher von den Leiden verſtehen, in denen Gottes Weltregierung ſich offenbart: tempus afflictionis. So wird es ſehr oft in der Schrift gebraucht. S. Jeſ. X, 3., XXIV, 22., XXIX, 6., Jer. VI, 15., VIII, 12., X, 15., XI, 22 f., Ezech. XXXIV, 11., Hoſ. IX, 7., Sir. II, 14., XXIII, 20. 23., und ſo überſetzt es der Syrer auch hier durch Zeiten der Prüfung; nach ihm erklären Grotius (mit lächerlicher Beziehung auf die Juden), Zeger, Benſon, Hammond, Carpzov. Nur wird bei dieſer Auslegung das Wichtigſte nicht klar, nämlich wie die Heiden durch Leiden dazu kommen ſollen, Gott zu verherrlichen? Denn dieſer active Ausdruck: ἵνα - δοξάζωσι τ. Θ., läßt ſich doch nicht wohl von der Verherrlichung der göttlichen Strafgerechtigkeit durch das Leiden der Böſen verſtehen, und hiezu bedürfte es ja auch nicht der Ueberzeugung vom guten Wandel der Chriſten. Es bleibt alſo nur noch die Auslegung des ἐπισκ. in bonam partem übrig, da es auch im bibliſchen Sprachgebrauche ἀμφοτερίζει (vgl. γρηγορειν ἐπι τινι, Jerem. XXXI, 28. zwiefach). So ſteht ἐπισκεπτομαι z. B. Pſ. LXV, 9., Jer. XXII, 4!., und ſo erklären es hier die meiſten Kirchenväter (Suicer s. v. II, a.), der Schol. bei Matthäi, Lyra, Erasmus, Vatable, Caſtellio, Calvin, Beza, Piscator, Hornejus, Calov, Clericus, und die neuern Ueberſetzer (außer Bolten). Hienach bezeichnet es die Zeit der Gnadenheimſuchung, in welchem Sinne es auch Luk. XIX, 44. ſteht. Dieſe Auslegung iſt um ſo natürlicher, da die

Apostel mit Recht der Bekehrung einer großen Zahl Heiden entgegensahen, die durch den vorwurfsfreien Wandel der Christen sehr erleichtert werden mußte.

C. II, 13—17.

Der Apostel hatte die allgemeine Vorschrift über den Wandel unter den Heiden gegeben. Nunc ad particulares exhortationes descendit (Calvin). Gerade von der höchsten Würde der Christen geht er zu ihren gewöhnlichsten Pflichten, von der Verherrlichung ihres königlichen Priesterthums zu ihrem Gehorsam gegen die menschliche Ordnung über.

13. ὑποτάγητε οὖν πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον·]

Der aor. pass. steht für das med. (Winer Gr. S. 214.), das οὖν folgert wieder. Weil der Christ in der Welt lebt, und Diese des Unglaubens voll ist, soll er so wandeln, wie es zum Besten der Ungläubigen gereichen kann, und der göttlichen Ordnung dieser Welt sich fügen. Er selbst aber ist frei. Daher der Mißverstand und die Verläumdung, als sey diese Freiheit der Unterwerfung zuwider, was er nun factisch widerlegen soll. (Derselbe Uebergang wie Röm. XIII, 1). — διὰ τ. κ., s. Röm. XIII, 5.; weil Gott es so will und davon Rechenschaft fordern wird (Grotius und Hottingers Erklärung: propter Christi praeceptum Mth. XXII, 21., verdient kaum die Erwähnung). Fragt man aber, warum Gott Dies von uns verlange, so ist keine Antwort als die möglich, daß er diese Ordnung gegründet habe, und sie daher beachtet wissen wolle. S. Röm. XIII, 1 f. Sowohl κτίσις als ἀνθρ. haben verschiedene Auslegungen erlitten. Theoph. und Oekum. verstehen darunter die Obrigkeit, als von Menschen erwählt, eingesetzt. Die Schrift gebrauche nämlich öfter κτίζω s. τίθημι, Eph. II, 15. Eben so Didymus: potestas, quae hominum dispositione consistit; Luther: quod creat et condit homo, alle Ordnung und Gesetz der Menschen; Zeger, Benson, Beaufobre, Hottinger.

Ein ähnlicher Sinn des Hauptworts wird von andern Auslegern angenommen, die aber ἀνθρ. anders fassen. So erklärt Jones Calvin durch ordinatio (Beza: civilis gubernationis dispositio) und fügt hinzu: Et humana dicitur ordinatio, non quod humanitus inventa fuerit (so z. B. Hottinger), sed quod propria hominum sit digesta et ordinata vivendi ratio, oder wie S. Bochart (opp. II, p. 1003.) am Besten auseinandersetzt: quia principatus *ab* hominibus et *in* hominibus exercetur. Sic virga hominis dicitur, qua homines castigat Deus 2 Sam. VII, 14., et tentatio humana, qua eos idem tentat (oder genauer, die das Maß menschlicher Kräfte nicht übersteigt) 1 Cor. X, 13. So auch Grotius, Hensler. Diese Auslegung macht gegen die erste vorzüglich gelten, daß nach der Bibel die Stiftung von Obrigkeiten nicht von Menschen, sondern von Gott herrühre. Aber Dies trifft nur die rationalistische Auffassung jener Auslegung, welche noch eine andere zuläßt, nämlich so, daß die Menschen bloß als die Mittel erscheinen, durch welche Gott eine obrigkeitliche Gewalt hervorbringt (s. Didymus und Calov). Gerade hierin liegt der Unterschied des Religiösen und Politischen, daß in Diesem Gottes Wille sich nicht, wie in Jenem, durch eine unmittelbare Offenbarung kundthut, sondern durch die Geschichte. Trefflich Flacius: Dicitur autem humana ordinatio, - -, ideo quia politiae mundi non sunt speciali verbo Dei formatae, ut vera religio, sed magis ab hominibus ipsorumque, ut nobis occultam Dei providentiam non spectantibus videtur, industria ordinatae. Praeterea tantum de rebus humanis loquuntur, humanaque commoda spectant. (Eben so Gerhard, loci, de magistr., 52.) Somit fällt der einzige Grund gegen die durch ihre Ungezwungenheit sich empfehlende Auslegung weg, und Diese erhält, so gefaßt, sogar einen entscheidenden Grund für sich. Denn nun erscheinen die Worte des Apostels, alle gegen einander, in der höchsten Bedeutsamkeit. „Als Christen (sagt er) sollt ihr euch unterwerfen, nicht nur Dem, was Gott unmittelbar durch sein Wort verordnet, sondern auch aller Ordnung, welche die Menschen machen, nicht etwa (vgl. Römer XIII, 5.) aus Furcht vor ihrem

Zorne,

Zorne, ſondern um Gottes willen, denn auch dieſe anſcheinbar nur von Menſchen getroffene Einrichtung iſt durch ſeinen Willen entſtanden und göttliche Stiftung." So wird theils der Grund klar, warum Petrus überhaupt den Ausdruck ἀνθρ. gebraucht (ſtatt deſſen im entgegengeſetzten Falle ſich leicht ein minder zweideutiger dargeboten hätte), theils wird der Gegenſatz im Ausdrucke zwiſchen ἀνθρ. und διὰ τὸν κυρ., theils Letzteres auch für ſich von Bedeutung. Nur kurz erwähnen wir noch zwei andere Erklärungen (κτισις = Geſchöpf), deren Eine eine unnütze Umſchreibung annimmt (Syrer: allen Menſchen; ſo Erasmus, Wahl, und Pott, der ſie zuerſt entdeckt zu haben meint; Beza: prorsus absurde), die Andere die Worte umkehrt (Bolten).

εἴτε βασιλεῖ, ὡς ὑπερέχοντι, 14. εἴτε ἡγεμόσιν, ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν·]

Mit εἴτε — εἴτε theilt der Apoſtel offenbar die Stiftungen, die unter Menſchen und durch Menſchen, d. h. auf menſchlichem, nicht übernatürlichem Wege entſtanden, in zwei Claſſen. Die Eigenthümlichkeit einer jeden giebt das jedesmal nachfolgende ὡς an. ὑπερεχ. bezeichnet folglich die Eigenthümlichkeit der erſten Claſſe. Dagegen ſagt Calvin: non est comparatio Caesaris cum aliis magistratibus. Paulus XIII. ad Rom. cap. ad omnes magistratus extendit. Wogegen wir bemerken, daß Paulus allerdings von ἐξουσιαις ὑπερεχουσαις im Plur. ſpricht, aber nicht anders als wie 1 Tim. II, 1. von allen Königen, für die der Chriſt beten müße. Jenes beweiſt alſo nicht, daß ὑπερεχ. eine Würde bezeichne, die den Königen nicht allein zukomme. Sprachrichtig erklärt es Didymus: regibus quidem tanquam egregium culmen habentibus; (vgl. Grot., Hornejus); am Tiefſten aber faßt den Sinn, im Gegenſatz zu dem Folgenden, Bengel. Die ἡγεμ. nämlich ſind die Geſandten und Stellvertreter des Königs (Pilatus und Felix werden ſo genannt. Vox generalis est et nunc procuratorem, nunc legatum Caesaris denotat; Wolf), und ihre ſpecifiſche Eigenthümlichkeit wird auch deutlich genug ausgedrückt. Zwar beziehn Calvin, Eſt, Ger-

den Menſchen (Matth. X, 28.) ſich fürchtet; vgl. daſ. 5—8; Kol. III, 22 ff., unten zu V. 19. ἀγαθος bezeichnet ſowohl, daß man in ſich ſelbſt gut, als daher auch gegen Andere gütig iſt, wie unſer gut. ἐπ. drückt dieſes Letztere noch beſonders aus, da Dies für die Sclaven das Wichtigſte war. Aber hier ſchreibt der Apoſtel ausdrücklich vor, daß die Pflichttreue ſich nicht darnach richten dürfe, ob der Herr gut und mild oder σκολιος ſey. Dieſes letztere Wort bildet den Gegenſatz zu jenen beiden andern, und, da nichts gewöhnlicher iſt, als daß ein Gegenſatz zu zwei Begriffen durch ein Wort ausgedrückt wird, wenn Dieſes hinreicht, ſo iſt es ganz unnöthig, wenn einige Ausleger (Grotius, Bolten, Hott.) δυσκολοις και σκολιοις leſen möchten, verführt durch den Lat., welcher den Ausdruck des Textes durch den ähnlichen griechiſchen dyscolis wiedergiebt, und den Syrer, welcher den Wortbegriff ſehr richtig in ſeine zwei Theile auflöſt. Σκ. = עקוב (נלוז) wird nämlich zunächſt von krummen Wegen gebraucht, Jeſ. XL, 4., Lk. III, 5., und alſo auch metaphoriſch von den Wegen, auf denen die Gottloſen wandeln, Spr. II, 15. (von לוז, σκολιαζειν, Spr. XIV, 2.); dann von der verkehrten, verſchrobenen Geſinnung, z. B. Spr. IV, 24.: σκολιον στομα (ein Mund voll Winkelzüge) και ἀδικα χειλη. So bei Heſiod (ſ. Wolf z. d. St.):

Ῥεια δε ἰθυνει σκολιον, και ἀγηνορα καρφει
Ζευς ὑψιβρεμετης.

Es bezeichnet alſo die Verkehrtheit ebenſowohl in der eignen Geſinnung, als im Benehmen gegen Andere; der Syrer, Pott, Hottinger: perversi *et* asperi (= διεστραμμενοι και δυσκολοι), wodurch es als vollkommener Gegenſatz zu ἀγαθ. κ. ἐπ. erſcheint; Henſler treffend: verkehrt. — Es ergiebt ſich aus dieſer Stelle die wichtige moraliſche Vorſchrift, daß Derjenige, der zu gehorchen hat, die Abſicht und Geſinnung des Herrn eben ſo wenig, als Deſſen Benehmen gegen ihn zum Maßſtab ſeiner Pflichterfüllung machen darf, und auch Das, was wir oben von der Stellung der Unterthanen in Ländern ſagten, wo Dieſe zugleich Leibeigene des Fürſten ſind, erhält hier eine neue Beſtätigung. Der Sclave hat kein Recht, ſeinen Zuſtand anders, als mit

mit Bewilligung des Eigenthümers aufzuheben, und er bedarf Dessen auch nicht nothwendig, obgleich die Freiheit besser ist (Philem., 1 Kor. VII, 21 f.). Die Idee von einem absoluten Menschenrecht auf die leibliche Freiheit ist der Schrift durchaus fremd und zuwider.

19. Τοῦτο γὰρ χάρις, εἰ διὰ συνείδησιν Θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας, πάσχων ἀδίκως].

Was die ersten Worte betrifft, interpretes alii sic explicant: Hoc vobis Dei favorem conciliat; alii: Hoc gratum est Deo. Jene Erklärung zieht Pott vor, indem er sich auf das V. 20. folgende ποιον γαρ κλεος; beruft, ohne daß man aber weiß, was Dies beweisen soll. Die Metonymie ist ohne Beispiel, und der Sinn, den diese Erklärung giebt, schriftwidrig. Besser erklären daher schon Oekum. und Theoph.: τουτο και παρα Θεῳ τυγχανον ἀποδοχης, sodaß der Sinn derselbe ist, wie 1 Tim. II, 3., V, 4., Kol. III, 20. So Luther, Calvin, Vatable, Grotius, Wolf, Hottinger u. A. Dabei wird χαρις gewöhnlich für = χαριεν genommen, ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens. Bei dieser Erklärung fällt nur auf, daß hier gerade, wo der Ausdruck zum ersten Male vorkommt, das παρα Θεῳ fehlt, welches V. 20 z. E. dabei steht und von einigen Handschriften und dem Syrer auch hier ergänzt wird. Wir möchten daher die Erklärungen vorschlagen: Das ist Gnade, = als Gnade anzusehn, wenn man um Gottes willen leiden kann, — und dann V. 20.: Das ist wirklich Gnade, auch in Gottes Augen, Deo judice. — Ueber λυπας s. d. S. 91. — ὑποφ. non est simpliciter pati, sed patienter perferre, ut ὑπομενειν vs. prox. (Hott.), vgl. ἐπιτελειν C. V, 9. — διασυν. Θεου verstehn Hornejus und Heinsius von Gottes Bewußtseyn; Wolf von unserm Gewissen, dem Gott Zeugniß gebe, daß es gut sey (vgl. Röm. IX, 1. Aehnl. Bengel; Stolz: „Gewissenhaftigkeit vor Gott!"); Corn. a Lapide zwar richtig, aber mit falscher Beziehung von der Erkenntniß Gottes, um deren willen die Christen leiden, wogegen Est und Calov richtig einwenden, daß hier noch nicht von den Leiden

um des Glaubens willen die Rede sey. Συνειδησις ist zunächst keineswegs, wie es oft genommen wird und wie Wahl erklärt, „das Bewußtseyn des Verhältnisses meiner Sinnes- und Handlungsweise zum Sittengesetz," welcher letztere Begriff auch nicht im Entferntesten in dem des Wortes liegt. Es bedeutet ursprünglich das Mitwissen um irgend Etwas. Daher denn auch (wie συμφραζομαι mit Jemand und auch mit sich selbst zu Rathe gehn heißt) das Bewußtseyn seiner selbst und seiner Handlungen, das B., das den Menschen überall begleitet und gleichsam mit um seine Handlungen weiß, daher denn ferner seine Reflexion darüber (vgl. Röm. II, 15. των λογισμων κ. τ. λ.). So bedeutet 1 Kor. VIII, 7. ἡ συνειδ. του εἰδωλου die Kenntniß, was es mit den Idolen für eine Bewandtniß habe, inclusive die Gedanken, die man sich über das eigene Benehmen hinsichtlich Derselben macht. (Alle Gläubigen, sagt Paulus, haben im Grunde die Erkenntniß, V. 1., aber alle Gläubigen haben sie doch nicht, denn Einige wissen es zwar, was Götzen sind, und essen daher von ihren Opfern, aber nicht ohne sich zu beflecken, weil ihr Wissen nicht stark genug, die Bedenklichkeiten zu überwinden; sie haben nur eine unvollkommene γνωσις und handeln doch, als hätten sie eine völlige und starke, wodurch sie sich selbst innerliche Vorwürfe zuziehn). So wird Tit. I, 15. von den Unreinen, denen deshalb auch manches Aeußerliche, was Gott nicht verboten hat, als unrein erscheint, gesagt, μεμιανται αὐτων και ὁ νους και ἡ συνειδησις, sowohl ihre Gesinnung und Denkungsart als (daher) auch ihr Bewußtseyn (die Reflexion des νους in sich selbst). Die συνειδησις ist daher nach der Schrift, wie nach der Erfahrung und dem gemein-griechischen Sprachgebrauche (= το ἑαυτῳ συνεπισασθαι) etwas durchaus Subjectives, Veränderliches, was uns keine objective Gewißheit zu geben vermag, obgleich es das Organ Derselben ist, sondern eben nichts Anderes, als unser eigenes Wissen oder Vorstellen theils anderer Dinge, theils unser selbst. So sagt Justinus M. von den Heiden, sie machten ἐν συνειδησεσιν ἐχθρους Andern Das zum Vorwurfe, was sie selbst thäten (Dial. c. Tryph., p. 320.), und es giebt also ebensowohl eine feindlich gesinnte, eine böse

συνειδησις, als eine gute (Hebr. X, 22.), eine befleckte (ſ. o.), ie der Reinigung in Chriſti Blut bedarf (Hebr. IX, 14. Cf. Quaest. et respons. ad Orthod., in Juſtins Werken, p. 417.: ης δεσποτικης σαρκος καθαριζουσης το συνειδος των εσθιοντων αυτην απο πασης ασεβειας), oder von der unſer Herz gereinigt werden ſoll (Hebr. X, 22.), wie eine reine oder gereinigte. Deswegen beruft ſich auch Paulus Röm. IX, 1., um ſich zu rechtfertigen, keineswegs auf ſein Gewiſſen allein, was den Menſchen nur ſubjectiv entſchuldigen kann (indem es ein Nichtbewußtſeyn der Schuld iſt), ſondern auf das Zeugniß, das ihm ein Gewiſſen, durchdrungen vom heil. Geiſte und kraft Deſſelben, rtheilt. (Das συμμ. bezeichnet daſelbſt Nichts weniger und Nichts mehr, als die organiſche Verbindung des Gewiſſens mit em heil. Geiſte, der in ihm das Zeugniß ablegt, ſodaß es n ihm mitzeugt, ganz wie Röm. VIII, 16., vgl. II, 15.) Demnach gehört die ganze Lehre vom Gewiſſen im bibliſchen Sinne mehr in die Pſychologie als in die Theologie. (Sie kommt uch in Letzterer erſt bei den Scholaſtikern vor; ſ. darüber Schwarz, Ethik S. 109—114., deſſen Theorie wir uns übrigens nicht aneignen können, und Stäudlins Specialgeſchichte ieſer Lehre.) — Die συν. Θεου iſt alſo das Wiſſen von Gott, nd ſo erklären es hier auch einſtimmig die beſten Ausleger. Nur machen Einige unnöthige und willkürliche Beſchränkungen, . B. Calov (quia conscius est, id Deum velle et Deo gratum esse, worauf ſich des Zuſammenhangs halber der allgemeine B. allerdings zunächſt bezieht). Grotius meint ſogar: hic ber metonymiam objecti dicitur conscientia ejus, quod quis Deo debet. Wie viel einfacher dagegen Zeger: quia Dei habent scientiam, optimeque divinae sunt voluntatis conscii! Vgl. Pott und Hottinger.) In der Erkenntniß Gottes iſt ie Erkenntniß ſeines Willens (und alſo unſerer Pflichten) wie einer errettenden und belohnenden Gerechtigkeit (vgl. zu C. I, 17.) enthalten. Petrus ſagt alſo hier mit drei Worten Daſſelbe, das Paulus Kol. II, 23 f. zerlegt, wenn er den Sclaven ſagt: gehorchet in allen Dingen euern Herrn nach dem Fleiſche, φοβουμενοι τον κυριον (al: Θεον) - εἰδοτες ὁτι ἀπο κυριου

ἀπολήψεσθε την ἀνταποδοσιν της κληρονομιας. Calvin führt hier trefflich aus, wie Diejenigen, die den Menschen so begegnen, wie sie ihnen, und die also nur dem guten Herrn, Vater, Ehemann, gehorchen, ihren Lohn dahin haben, weil sie nicht Christo, nur den Menschen dienen. (Lk. VI, 34.)

20. ποῖον γὰρ κλέος, εἰ ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε; ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ Θεῷ.]

Calvin (und Benson) nimmt an, Petrum hic non simpliciter, sed comparative loqui, quoniam haec tenuis et obscura laus sit, justam poenam aequo animo ferre, praeut est hominis innoxii, qui non recusat ferre hominum injurias, tantum quia Deum timet. Doch, meint C., lasse sich diese Frage vielleicht auch darauf beziehn, wenn Jemand aus Furcht vor größerer Strafe, nicht vor Gott, die verdiente Strafe geduldig ertrage (?), was allerdings gar kein Lob verdient. Richtig ist zwar jene erste Bemerkung, genauer aber bestimmt Flacius den Gedanken: Vult quidem Deus, ut etiam sontes patienter poenas perferant et id quoque opus Deo gratum est, si quis tale opus in vera fide praestet (vgl. z. B. Lk. XXIII, 41.), sed non habet id pro martyrio et illo quasi singulari acceptissimoque sacrificio. - Huc facit illa communis sententia: non supplicium, sed causa facit martyrem. Jedes unverdiente Leiden, das man durch den Glauben geduldig erträgt, ist nämlich von Seiten des Leidenden einem Märtyrthume ganz gleich, wenn es auch nicht von Seiten des Handelnden um des Glaubens willen über ihn verhängt wird. Daß aber Jemand, der Strafe verdient hat, sie geduldig ertrage, ist seine Rechts- und Zwangspflicht und kann an sich nicht als göttliche Gnade betrachtet werden. Grotius sucht diese ganze Schwierigkeit dadurch zu entfernen, daß er dem ὑπομ. nicht den B. des geduldigen Ertragens, den es sonst hat, beilegt. Aber gleich im folgenden Komma, welches unserm ganz parallel ist, hat ὑπομ. diese Bed. — Uebrigens fordert der Apostel hier keineswegs, daß die unschuldig Leidenden auf den Schutz der bürgerlichen Gesetze Verzicht leisten,

ſondern nur, daß wenn die bürgerlichen Einrichtungen ſelbſt ſie ungerechten Mißhandlungen preisgeben, ſie ſich denſelben nicht widerſetzen, noch widerrechtlich entziehen. — Die Redensart κ. γ. κλ. iſt etwas verächtlich, vgl. Jak. IV, 14., Lk. VI, 32 ff, — εἰ ἁμαρτ. κ. τ. λ. Erasm. (paraph.): si, quum ob malefacta colaphis caedamini, suffertis? κολαφ. (gegen das die ſchwache Lesart κολαζομενοι gar nicht in Betracht kommt), die gewöhnliche Art, Sclaven und Geſinde zu ſtrafen oder zu mißhandeln (Fauſtſchläge, Ohrfeigen geben), vgl. Mtth. XXVII, 67.

ἀλλ' εἰ κ. τ. λ. Si, quum beneficiatis et tamen affligamini, suffertis - *(Erasm.)*. ἀγαθοπ. hat, wie man hier am Deutlichſten ſieht, in dieſem ganzen Abſchnitte nirgends die Bedeutung des Wohlthuns, ſondern des Rechthandelns. Ueber ὑπομ. ſ. oben, über χαρις zu V. 19. Anf. Lachmanns Lesart (mit γαρ) ſcheint ebendaher entſtanden zu ſeyn.

21. Εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν, ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν, ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ·]

Gutes zu thun und geduldig zu leiden, iſt der Chriſten allgemeiner Beruf (C. III, 9.). Nam, ut inquit Paulus, per multas afflictiones oportet nos intrare in regnum Dei, Act. XIV, 22. (Jmmler). Die entgegengeſetzte Erklärung Vatable's (vocati estis, subint. ab heris) verdient keine Widerlegung. Irrig meint anderſeits Calvin, die Anrede richte ſich hier an alle Chriſten. Beſſer ſagt Flacius: Alia ratio, a communi omnium Christianorum sorte, conditione aut vocatione. Der erſte Grund war der des göttlichen Wohlgefallens im Allgemeinen, oder der, daß ein unſchuldig Leidender dabei Gnade und Ruhm vor Gott habe; jetzt giebt Petrus dieſem Grunde eine beſtimmtere Beziehung auf Chriſtum und das Chriſtenthum, wodurch die Ermahnung lebendiger und wirkſamer wird. Das ὅτι darf hier nicht durch weniger ſagende Partikeln erklärt werden (Pott: = γαρ). Es fragt ſich nur, was ſich dem Gedanken nach darauf beziehe, und Dies iſt offenbar nicht nur ἔπαθεν, ſondern auch der ganze Participialſatz, der nicht etwa einen dritten Gedan-

ken hinzufügt, sondern zu jenem zweiten Gedanken mitgehört, der den ersten (das ἐκλήθητε γαρ) begründet. Ihr seyd dazu berufen, weil auch Christus litt, nämlich für euch, euch ein Vorbild hinterlassend — d. h. Ihr sollt unschuldig geduldig leiden, wie auch Christus unschuldig (nicht für sich, sondern für euch) litt, damit ihr ihm nachfolget. Der Schüler ist nicht mehr als der Meister, sondern soll seinem Vorgange nacheifern, Matth. X, 24 f., Joh. XIII, 16. Das πασχειν ὑπερ ὑμων und das ὑμιν bis αὐτου sind an sich zwei verschiedene Dinge, die aber in denselben Acte des Leidens zugleich stattfanden. Denn das Leiden Christi war zugleich ein Leiden zu unserer Erlösung und ein Vorbild, wie wir leiden sollen. Durch das και wird angezeigt, daß der Apostel das Leiden Christi in seiner Aehnlichkeit mit demjenigen, von dem er sprach, betrachtet, d. h. als unschuldiges; durch den Participialsatz bestimmt er dies ähnliche Leiden näher als vorbildliches; die Worte ὑπερ ὑμ. aber drücken einerseits jene Aehnlichkeit näher aus, indem sie den B. der Unschuld enthalten; positiverseits aber enthalten sie einen Gedanken, der nicht hieher zu gehören scheint. Daher wollten Manche (z. B. Benson) die Bedeutung Derselben in die des Folgenden auflösen, indem sie sagen: eben dadurch litt er uns zum Besten, daß er uns ein Beispiel unschuldiges standhaftes Leidens gab. Aber nehmen wir auch einen Augenblick die Zulässigkeit dieser Erklärung an, so kehrt doch im Folgenden dieselbe Schwierigkeit verstärkt und unüberwindlich zurück. Gleich nach einer Schilderung des Leidens Christi, die offenbar nichts Anderes als eine Auseinandersetzung des: ὑπολιμπανων ὑπογρ. ist, folgen in derselben Relativform Sätze, die eben so deutlich die Auseinandersetzung des ὑπερ ὑμων enthalten (vgl. u.). Der Apostel will also hier geflissentlich das Reellwohlthätige des Leidens Christi erwähnen. (Nur schlechte Ausleger denken an eine Nachlässigkeit des Schriftstellers, ehe sie sich die Mühe geben, sich zu überzeugen, ob er wirklich keine Absicht habe.) Und dies ist leicht begreiflich für Den, der eingesehen hat, daß ohne es auch die Wohlthätigkeit der Idee von Christi Leiden (als ein Vorbild, dem man nacheifern will) allen objectiven Werth verliert. Denn erstens, was zeichnet so das Leiden des Herrn

vor dem hundert anderer ſtandhaft gelaſſenen Märtyrer aus? Daß die Augen Derer, die in ihm den Gottesſohn nicht zu erkennen vermögen, in ſeinem Leiden eine beſondere, göttliche Reinheit wahrnehmen können, ſteht zu bezweifeln. Dann aber zweitens, was verbindet uns, dieſem ſeinem Beiſpiele zu folgen? Petrus will doch hier den Grund unſers Berufs, geduldig zu leiden, angeben; dazu aber reicht ein Vorbild nicht aus, ſondern es muß eben ein Vorbild ſeyn, das mich ihm zu folgen verpflichtet. Was macht nun das Urbild Chriſti zum Befehle für uns, wenn nicht Das, daß dieſes vorbildliche Leiden zugleich und zunächſt ein Leiden für uns iſt, eine Aufopferung Chriſti und eine Wohlthat, die uns zu ſeinem Dienſte verpflichtet? Dieſes Weſen ſeines Todes machte die Heiden zu Chriſten, durch Deſſen Verkündigung wurden ſie zu Chriſti Dienſt, und ſomit auch zum Leiden berufen, da Chriſti Abſicht bei ſeinem Leiden war, Denen, die er durch dieſen Tod erwerben würde, ein Vorbild zu hinterlaſſen. Der Apoſtel drückt demnach hier in prägnanter Sprache und zeugmatiſch folgenden Doppelgedanken aus:

1. Ihr ſeyd Chriſto zum Gehorſam verpflichtet, weil (ὅτι) er für euch gelitten hat;
2. ihr ſeyd folglich zum geduldigen Leiden, auch ohne Schuld, berufen, weil auch (καὶ) Chriſtus, als er für euch litt, unſchuldig litt, und zwar (partic.) in der Abſicht, daß ihr hierin ihm nachahmen ſollt, als euer Vorbild.

Durch das Erſte wird Chriſtus als unſer Meiſter dargeſtellt, deſſen Berufung wir gehorchen müßen, durch das zweite als unſer Muſter im Leiden; woraus erhellt, daß auch wir geduldig leiden müßen.

Dieſe zwei Sätze werden hierauf, wie ſchon bemerkt, in umgekehrter Ordnung erläutert, aber ſo, daß jeder je in zwei Sätze zerlegt wird, und zwar ſo, daß die beiden erſten immer mit ὃς beginnen, wie auch der dritte, der vierte aber, als vom dritte abhängig, mit ἵνα.

V. 22. bezeichnet Chriſtum als unſchuldig, und } als
V. 23. als geduldig leidend; } Vorbild.

V. 24. a) als Opfer für Alle, und
V. 24. b) mit 25. als Arzt und Hirte, insbesondere jener gläubigen Sclaven; } als Erlöser.

Ueber die ganze Erwähnung des Leidens Christi für uns bemerkt trefflich Beza: Revocat eos ap. a consideratione injuriarum, quas perferre cogantur, ad cogitandam magnitudinem et finem beneficii a Christi accepti; und Calvin: Si in morte Christi nihil aliud commendasset praeter exemplum, hoc nimis frigidum fuisset, ideo fructum ejus longe excellentissimum praedicat. Dieser paränetische Zweck wird noch deutlicher, wenn man die Lage christlicher Leibeigener besonders bei grausamen Herrn erwägt, und daraus auf ihr Bedürfniß nach den stärksten Aufmunterungen und Tröstungen schließt, welche beide ihnen in dieser apostolischen Predigt von Jesu dem Gekreuzigten in vollem Maße angeboten werden. Schon die Verweisung auf Christi Vorbild gehört hieher (den Ehefrauen werden C. III, 5. 6. nach Erwähnung des göttlichen Wohlgefallens an züchtigem Wandel Sarah und die heiligen Frauen des A. T. als Bilder Desselben vorgeführt, und Jakobus stellt C. V, 10 f. Hiob und die Propheten als ὑποδειγμα της κακοπαθειας και της μακροθυμιας auf), und ist auch der Form nach dieser Absicht ganz angemessen (vgl. u.)

Nachdem wir angegeben, warum Christi Benehmen uns zur Nachahmung verbinde, müßen wir, um allen falschen Folgerungen aus unserer Stelle vorzubeugen oder vielmehr entgegenzutreten, aus ihr und den andern Bibelstellen über die Nachahmung Christi bestimmen, inwiefern oder worin wir Christo nachahmen sollen. Auf dieses Moment im Leben Jesu ist überhaupt in neuerer Zeit viel Gewicht gelegt worden; man hat hat daraus sogar einen Schluß gegen seine Gottheit gebildet, der eigentlich auf dem Grundgedanken beruht, Gott könne den schwachen Menschen überhaupt nicht als Urbild vorgehalten werden. Je mehr man aber Christi Gottheit und Verdienst hintansetzte, um so stärker hob man sein Vorbild hervor, aber, wie sich leicht bemerken läßt, nur aus polemischem, negativem Grunde, denn sonst würde man die Thorheit des Ganzen gefühlt haben. Endlich ward sogar das Leb

Christi zum Moralprincip vorgeschlagen. Ein Blick auf die Evangelien, diese Zeugnisse vom öffentlichen Leben und Wirken Jesu, die es absichtlich vernachläßigen, unsere Neugier über sein Privatleben und Benehmen zu befriedigen, hätte die Unmöglichkeit eines solchen Versuchs lehren sollen. Wie sehr der Gebrauch des Beispiels Christi selbst von Denen eingeschränkt werden müße, die ihrer ganzen Richtung nach sehr viel Gewicht darauf legen, mag Reinhard zeigen. Zuerst bemerkt er nur, daß es „nach Absonderung Dessen, was ganz individuell und den besondern Verhältnissen Jesu eigenthümlich war," gebraucht werden könne (Syst. der christl. Moral, Thl. I, S. 19. der 3ten Aufl.). Dann aber wird unter diese individuellen Umstände so Viel gezählt, daß beinahe Nichts mehr nach der Absonderung übrigbleibt — nämlich Das, „was als allgemein moralische Wahrheit anzusehen ist" (Thl. II, S. 339.), i. e. was man ohne das Beispiel Jesu schon weiß. Reinhard theilt Dies in drei Theile; die ersten zwei enthalten Dasselbe, „die allgemeinen (NB.) Belehrungen, die selbst in den angeführten eigenthümlichen Handlungen Jesu verborgen liegen, sobald man weiter darüber nachdenkt, und den Geist Derselben erforscht" (ein Vorbild soll aber gerade etwas Sinnliches und dadurch kräftig seyn), und „alle die Tugenden, die seinen Charakter überhaupt ausmachen" (erkennt man Diese anders, als durch seine Handlungen, und sind sie verschieden vom Geiste Derselben?). Die dritte Classe sollen „diejenigen Stücke des Verhaltens Jesu" bilden, „die uns ausdrücklich in der Schrift empfohlen werden" (S. 339 ff.). Wir erklären diese „Stücke" für die einzigen, die als allgemeines Muster dienen können und sollen, und könnten uns ihrer Darstellung für überhoben erachten, wenn sich Reinhard, der sie zu einer besondern Classe verband, die Mühe gegeben hätte, zu erklären, warum die heil. Schrift gerade diese Stücke empfiehlt, und anzugeben, was sie eigentlich zu einem Ganzen verbinde, was ihr Gemeinschaftliches sey.

Zuerst finde sich eine allgemeine, absolute Verweisung auf Christi Vorbild 1 Joh. II, 6. In dieser Stelle wird nämlich allerdings der ganze Wandel Christi als nachzuahmend vorgestellt. Aber diese allgemeine Ermahnung hat ihre bestimmte

Beziehung, nicht auf das Benehmen in einzelnen Fällen, sondern auf die Sündlosigkeit, die sich in seinem ganzen Wandel bewies, auf die vollständige Erfüllung der Gebote Gottes, V. 1. 3—5., vgl. Joh. XV, 10., So enthält das Vorbild Christi keine neue Belehrung, kein besonderes Gebot, sondern ist nur eine anschauliche Darstellung der reinen Erfüllung des göttlichen Gesetzes, ein wirkliches Ideal der Sündlosigkeit — nicht für die besondern Fälle des Lebens, sondern an sich, jedoch in der für die Anschauung (die überhaupt bei Johannes über das Begriffliche vorwaltet) nothwendigen Form bestimmter Verhältnisse. S. 1 Joh. III, 3.

Dann aber wird uns Christus allerdings, nicht nur im Allgemeinen (als sündlos, vollkommen gehorsam), sondern auch in besonderer Beziehung als Vorbild vorgestellt. Diese Beziehung ist aber die einzige, in der er es schlechthin ist, und hat, obwohl verschiedene Seiten, eine bestimmte Identität mit sich selbst. Es ist die Selbsterniedrigung Christi zum Wohl der Menschen, die freiwillige Verzichtung auf Ausübung seines Rechtes, als Gottessohns und Weltrichters, zur geduldigen Uebernahme von Arbeit, Hohn und Leiden, worin die Gläubigen, als Kinder Gottes und seine Miterben, ihm nachahmen sollen. Hierauf beziehn sich neben unserer Stelle alle andern, die von seiner Nachfolge im Besondern reden, ganz deutlich: Phil. II, 5. im Zusammenhange, Joh. XIII. 15., XV, 12 f., 1 Joh. III, 16., Hebr. XII, 2 f. Dieses und das Gesammtresultat bemerkt schon Calvin z. u. St., indem er zuletzt sagt, Petrus selbst weise uns auf eine nothwendige Unterscheidung Dessen in Christi Leben, was nachzuahmen und was nicht urbildlich sey, hin, quum nominatim dicit, Christi *patientiam* nobis in exemplum statui, quod sequamur. Hoc argumentum fusius tractat Paulus, VIII. ad Rom. cp., quum omnes filios Dei praeordinatos esse docet, ut conformes fiant Christi imagini, quod sit ipse primogenitus inter multos fratres (V. 29.). Ergo ut cum eo vivamus, *prius nos commori oportet* (V. 17.). Die Nachfolge Christi geschieht im Nachtragen des Kreuzes, Matth. X, 21. 38., XVI, 24., Lk. XIV, 27. (Vgl. Phil. III, 18., Gal., VI, 12.)

Leidend und sterbend hinterließ (ὑπολιμπ., in abitu ad patrem, Bengel) uns Christus ein Vorbild zur Nachahmung, ὑπογραμμόν, wörtlich eine Vorschrift (ὑπογρ. ἀντι του προγραμμος, *Ammon.* p. 334. ed. Valck.), und zwar in der doppelten Bedeutung dieses deutschen Worts: ein Muster, wie geschrieben werden soll, und eine Regel, ein Befehl. In letzterer Bedeutung steht es 2 Makk. II, 28. (29.): ἐπιπορευεσθαι (nachzukommen) τοις ὑπογραμμοις της ἐπιτομης (wie ein Auszug verfertigt werden soll). Beide Bedeutungen fließen aber in einander, oder vielmehr die letztere fließt aus der ersten ab, da eine Vorschrift immer auch eine Regel (eine reale Richtschnur) ist. Ganz übereinstimmend mit unserer St. drückt sich Polykarp in seinem Sendschreiben an d. Philipper aus: μιμεται οὐν γενωμεθα της ὑπομονης αὐτου και ἐαν πασχωμεν δια το ὀνομα αὐτου, δοξαζωμεν αὐτον. τουτον γαρ ἡμιν τὸν ὑπογραμμον ἐθηκε δι ἐαυτου (diese Vorschrift gab er uns durch sich selbst, d. h. durch sein Leiden), και ἡμεις τουτο ἐπιστευσαμεν. - ἐπακολ. τοις ἰχν. αὐτου, quod στοιχειν τοις ἰ., Rom. IV, 22., et περιπατειν τοις ἰ. 2 Cor. XII, 18. *(Grotius).*

22. ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ]

Aus Jes. LIII, 9: ἀνομιαν οὐκ ἐποιησεν, οὐδε δολον (Var. δολος εὑρεθη) ἐν τῳ στοματι αὐτου. Vgl. über die Unsündlichkeit Jesu Hebr. VII, 26., 2 Kor. V, 21. und die angeführten Stellen. Ueber εὑρισκ. s. S. 100. (Winer, Gr. S. 496.): „Es ließ sich in seinen Reden kein Trug entdecken." Es liegt eine Steigerung in den Worten, denn auch mit dem Munde nicht zu fehlen, ist Zeichen sittlicher Vollkommenheit (Jak. III, 2.), vgl. Calvin. Von dem ganzen Komma sagt Derselbe: Hoc ad praesentem causam pertinet. Nam si quis innocentiam suam jactat, Christus certe malefactorum poenam non sustinuit! (Vgl. o. S. 280.) Und Bengel bemerkt noch: Verba ad *servos* admonendos aptissima, quorum facilis lapsus in peccata ac dolos, convicia erga conservos et minas, ex ira sine viribus.

23. ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει· παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως·]

Totus hic locus respicit illa, quae habemus Jes. L, 7—9. *(Grot.)*. Noch deutlicher iſt derſelbe Gedanke Jeſ. LIII, 7. ausgedrückt: *και αὐτος δια το κεκακωσθαι οὐκ ἀνοιγει το στομα αὐτου κ. τ. λ.* Hier wird er etwas zerlegt, um ihn recht anſchaulich und eindrücklich zu machen. Auf den alten Einwand, daß Chriſtus doch ſehr oft ſich harter Worte bedient habe, iſt die Antwort kurz die, daß hier von einem racheſüchtigen Benehmen die Rede ſey (Christus ab omni talione abstinuit. Fraenandi igitur sunt animi, ne malum pro malo rependere appetant; Calvin), und namentlich gegenüber den obrigkeitlichen Perſonen. Chriſtus ſchmähte nicht, auch wenn er den Gegnern die herbſte Wahrheit ſagte, denn er ſprach das Herbe nicht aus, um ihre Schmähreden zu vergelten; er drohte nicht, ſelbſt als er mißhandelt wurde, daß er dafür ſie ſtrafen wolle, ſondern weinte über Jeruſalem (vgl. Hornejus u. Benſon z. d. St.). — *λοιδ.* u. *πασχ.* bilden, wie Calov bemerkt, einen Climax; ebenſo auch *οὐκ ἀντελ.* und *οὐκ ἠπ.* (Mark Antonin, VI, 30., ſagt von ſeinem Vater mit ähnlichem Ausdruck: *ὃς ἐφερε τους ἀδικως μεμφομενους μη ἀντιμεμφόμενος.*) — *παρ. κ. τ. λ.*, sed commendabat illi, qui juste judicat *(Augustin.*, in Io. tract. 21., u. A.). Das Subject iſt Chriſtus, aber als Menſch (vgl. Didymus), oder beſſer überhaupt, inſofern er bei ſeinem Leiden nicht Weltrichter war (*την ἡμων γαρ ἐπραγματευσατο σωτηριαν.* Schol. bei Matth. p. 60.). Das Object iſt ausgel., und Zeger bemerkt: Subintell. se (Corn. a Lapide, Winer Gr. 473.) vel causam suam (Calvin, Luther, Bolten, Hottinger, Stolz, Vater) vel vindictam ipsam (= *κρισιν* aus *τω κριν.*, Syr., Est, Clarius, Vatable, Grot., Calov, Pott). Die mittlere Erklärung ziehen wir vor, theils weil ſie die vollſte iſt (er übergab es, Alles, folglich ſowohl ſich ſelbſt als die Entſcheidung), theils weil die Letzte, welche nach ihr das Meiſte für ſich hat, zu dem Inhalt und milden Tone des Ganzen weniger paßt. Jener entſpricht völlig dem Sinne nach das Ge-

bet des Propheten: Κυριε, κρινων δικαια -, προς σε ἀπεκαλυψα το δικαιωμα μου (Jerem. XI, 20.). Indeß ſcheint der Apoſtel zu dieſem Gedanken angeregt worden zu ſeyn durch die Worte, die bei Jeſ. auf die ſo eben vorher von ihm benutzten unmittelbar folgen, C. LIII, 8.: ἐν δε τη ταπεινωσει ἡ κρισις αὐτου ἠρθη (mitten in jener Erniedrigung, in der er ſtilleſchwieg, wurde das Gericht, unter dem er litt, von ihm weggenommen), wo aber der Urtext den ganz verſchiedenen Gedanken enthält: Das Gericht raffte ihn hinweg (Geſenius und Hengſtenberg z. d. St.). Petrus verläßt aber hier ebenfalls die LXX und behält nur den Gedanken des Gerichts bei, in dem Chriſtus geduldig litt: Da er wußte, daß Gott richte, überließ er ihm ſich und ſein Verhältniß zu ſeinen Feinden voll Zuverſicht, als dem κρινοντι δικαιως. Aehnlich iſt die Redensart bei Joſ. arch. VII, 9, 2., περι παντων ἐπιτρεψας κριτη τῳ Θεῳ. Der Lateiner ſcheint hier unter dem Richter Pilatus verſtanden und deswegen verändert zu haben: tradebat autem judicanti se *injuste*. — Auch Dies wird (wie unten C. III, 9. den Chriſten insgemein) hier den chriſtlichen Leibeigenen zur Nachahmung empfohlen; vgl. Tit. II, 9.: μη ἀντιλεγ., ein den Sclaven beſonders eigener Fehler); wir ſollen dem Zorne Gottes Raum geben, Röm. XII, 19. (Vgl. *Sophocl.*, El. v. 176.: ὡ, sc. Ζηνι, τον ὑπερολλυει χολον νεμουσα, worauf aber folgt, μη' ἐπιλαθου.) Daß Gott gerecht richtet, fügt Petrus den Gläubigen zum Troſt hinzu, — esset enim istud valde durum, subjici nos improborum libidini, et Deo curae non esse nostras miserias (Calvin), vgl. Luk. XVIII, 7. 8., 2 Theſſ. I, 6., — aber zugleich zur Aufmunterung, ihm die Rache völlig zu überlaſſen, nicht ihn zum Vollſtrecker unſerer eigenen Rachewünſche machen zu wollen (Lk. IX, 55.), da wir vielmehr, wie Chriſtus, für unſere Feinde bitten ſollen (vgl. Calvin). Justitia Dei fundamentum tranquillitatis apud afflictos (Bengel). — Ueber das Präſens κρινων und And. ſiehe zu C. I, 17.

24. ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον,].

Ἀναφέρω wird erklärt durch Hinwegnehmen, oder durch Hinauftragen. Bei letzterer Erklärung versteht sich von selbst, daß als das Ende des Hinauftragens auf das Holz die Vertilgung gedacht, also die erste Erklärung miteingeschlossen wird (*tulit autem, ut auferret;* Vitringa zu Jes. LIII, 11.); bei dieser aber muß man entweder den accus. το ξ. geradezu in den dat. verwandeln, was nicht angeht, oder die Construction als Zeugma betrachten und erklären: auf das Holz hinauf (und so) hinwegtragen = durch Hinauftragen auf das Holz hinwegschaffen, vertilgen; sodaß nach beiden Erklärungen dieselbe Sache bezeichnet wird, und nur bei der einen der B. des Tragens, bei der andern der des Vertilgens vorherrscht und seinen Nebenbegriff involviert. Wir wenden uns also einstweilen zur Betrachtung von ἁμαρτια. Dieser Begriff kann überhaupt nach vier verschiedenen Grundbeziehungen gefaßt werden: 1. im Verhältniß zu dem Sündigenden selbst als Handlung (actus) oder in seiner Reflexion auf ihn als Zustand (habitus); 2. im Verhältniß zu Gott (als Gesetzwidrigkeit) entweder als Abfall vom Gesetz (ἀνομια) oder in der Reflexion auf Dasselbe als Verschuldung (also in Bezug auf den reatus). Hier nun ist ohne Weiteres klar, daß die erste Bedeutung der zweiten Classe gar keinen Sinn geben würde: er trug oder nahm weg unsere Sünden, insofern sie Abweichungen von Gottes Gesetz sind. Dasselbe ist aber der Fall, wenn wir die erste Bedeutung der ersten Classe hier anwenden; Beides aus dem Grunde, daß Niemand die Sünden Anderer in ihrem unmittelbaren Wesen, sondern nur in ihren Rückbeziehungen wegnehmen oder tragen kann. Die Sünde fängt als eine Handlung zu existieren an, und zwar als die Handlung der Entfernung von Gottes Gesetz. In dieser Gestalt sie hinwegnehmen, hieße, sie in ihrem ersten Anfange hinwegnehmen, d. h. gar nicht zur Existenz kommen lassen. So wie sie existiert, sodaß ein Anderer sich darum bekümmern kann, existiert sie auch schon in ihrer Rückbeziehung auf den Sünder, als der Zustand, in den er sich versetzt hat, und

in der Rückbeziehung auf das Gesetz, als positiver Verstoß gegen Dasselbe, als Beleidigung des Gesetzgebers. Nichtsdestoweniger wurde versucht, hier die Sünde als actus zu verstehen, und die Worte Petri sollten bedeuten, Christi Tod habe uns moralisch gebessert und in diesem Sinne unsere Sünden vernichtet. Aber 1. läßt sich nicht einsehen, wie die Worte Dies bedeuten können, der Apostel müßte denn auf einmal in poetische Metaphern und hohle Hyperbeln ausbrechen, dergleichen etwa schlechte Panegyriker oder noch schlechtere Kanzelredner sich erlauben. Grotius sagt: Vitia nostra ita interfecit, sicut qui cruci affiguntur, interfici solent, wovon gar Nichts im Texte steht; ferner: Est autem μεταληψις. Non enim proprie Christus, quum crucifigeretur, vitia nostra abstulit, — nun verläßt er selbst den untergeschobenen Gedanken und kehrt zu dem des Apostels zurück, aber nur um ihn uneigentlich zu erklären und so in jenen eigenen zu verwandeln: — sed caussas dedit, per quas auferrentur. Also Christus nahm unsere Sünden in seinem Leibe auf das Holz hinauf und hinweg, soll heißen: wie er sich kreuzigen ließ, gab er uns moralische Beweggründe, selbst unsere Sünden abzulegen! Wie das? Nam crux Christi fundamentum est praedicātionis: praedicatio vero poenitentiae, poenitentia vero aufert vitia etc. Richtig, nur ist die crux stehen geblieben, an der sich der Rationalismus vergeblich abmartert. Denn es fragt sich ja nichts Geringeres, als wie denn das Kreuz Christi der Grund der Predigt, der Freudenbotschaft, seyn könne? Davon, daß es Symbol der Versöhnung sey, steht wenigstens hier kein Wort, wie überhaupt in unserm Briefe (und nach unserer Ansicht in der ganzen Bibel) nicht, und wer durch diese Idee sich helfen möchte, begeht gerade den Fehler, den er Andern so gerne vorwirft, eine Idee, die er vielleicht anderswo in der Bibel gefunden zu haben meint, in den „petrinischen Lehrtypus" hineinzutragen, während er die erweislich petrinische Idee einer Redemption von der Gewalt der Sünde (C. I, 18 f.) ganz unberücksichtigt läßt. (Clericus läßt sich positiver Weise nicht näher über die Stelle aus.) Nimmt man aber auch die Möglichkeit dieser Erklärung an, so bleibt eine heillose Hyperbel im Ausdruck übrig, indem

die Worte immer dahin lauten würden, Christus habe die Sünden alle auf ein Mal (in seinem Tode) weggenommen, während der Sinn bloß der wäre, der historisch vorliegt: allmählich besserten sich seit jener Begebenheit einige Menschen, obgleich sie nie völlig von der Sünde befreit wurden, so wie schon vor Christo sich Manche gebessert haben, wenn auch nicht immer in so hohem Grade wie jetzt. Aber diese Erklärung hat 2. auch den Zusammenhang mit dem Folgenden gegen sich, denn Dasselbe, was ihr zufolge durch diese Worte gesagt wird, sagen die folgenden erst, und zwar so, daß sie es (die allmähliche Besserung) als eine Wirkung Desjenigen bezeichnen, was in unserem Komma ausgedrückt sey. (Vgl. Bengel unten, Knapps Dogm. B. II, S. 262 f. 298.) Sogar Bretschneider gesteht, daß hier, wie in allen apostolischen Schriften, von Christi Tod behauptet wird: „er wirkt nicht dadurch Vergebung, daß er uns bessert und daß wir durch die Besserung Vergebung erlangen. Vielmehr ist die Pflicht der Besserung eine Folge der durch Jesum erhaltenen Sündenvergebung. 1 Pet. II, 24., 1 Kor. VI, 20. vgl. Gal. III, 13., 1 Pet. I, 18. 19." u. s. w. (Dogmatik, §. 155., S. 270 f. der 2ten Ausg.). Einen dritten Grund, aus dem Sprachgebrauche, gebrauchen wir später zugleich gegen folgende Erklärung.

Man kann ἁμαρτία öfter, besonders im Briefe an die Römer, von der Sünde als Zustand verstehn, = Sündhaftigkeit, und so entsteht für diese unsere Stelle die Menken-Stiersche Erklärung: Christus hat dadurch, daß er sich in die sündige Menschheit hineinbegab, ihre Sündhaftigkeit in seinen Leib aufgenommen und Dieselbe durch die Zerstörung dieses Leibes abgeschlachtet. Er nahm also unsere Sündhaftigkeit mit und in seinem Leibe auf das Holz hinauf und hinweg. (Menken, Anleitung, 2te Ausg. S. 232 u. a., Stier, Andeutungen, B. II, S. 59. 97.) Aber auch abgesehen von der Voraussetzung, deren Charakter nicht erst bezeichnet zu werden braucht, daß Christus sich in den status unserer Sündhaftigkeit hineinbegeben habe (vgl. dagegen Nitzsch, System §. 128.), so ist doch klar, 1. daß die Sündhaftigkeit nichts Somatisches ist, Nichts, was dergestalt im Leibe seinen Sitz hat, daß es darin bleiben kann, ohne die

Seele

Seele zu beflecken, und was also mit der Zerstörung des Leibes von selbst verschwände (vgl. Menkens Anleitung S. 316. u. a.); es ist also nicht einzusehen, wie Christus die Sündhaftigkeit ohne Befleckung der Seele in sich aufnehmen, noch wie er sie ἐν τῷ σωματι αὐτου wegräumen konnte. Wäre eine solche Aufnahme aber auch möglich, so würde sie 2. uns Nichts nützen, denn um eine vollkommen reelle Aufnahme zu seyn, müßte sie darin bestehen, daß die Sündhaftigkeit wirklich Christo eigen würde; in diesem Falle aber würde er nicht mehr τας ἁμαρτιας ἡμων vertilgt haben können, sondern eben nur seine eigene, d. h. die allgemeine Sündhaftigkeit, insofern er, und nicht insofern wir daran Theil haben. Gesetzt aber, Christus habe die ganze Sündhaftigkeit unmittelbar in sich zerstört (so wenig Dies auch zu denken ist), sey es nun, daß er sie wirklich in ihrer ganzen Fülle aus der Menschheit heraus und in sich hinüber genommen habe, sey es, daß er bloß als Individuum (als ein einzelnes Glied der Menschheit) daran theilnahm, und daß dieser Mangel der Wirklichkeit durch den Werth seines Kampfes und Leidens, als eines Gottessohnes, ersetzt wurde (womit übrigens schon die kirchlichen Ideen der satisfactio vicaria und imputatio als wahr angenommen würden): so hegt doch 3. Niemand den Wahn, der daraus folgen müßte, daß die Sünde als status des Menschengeschlechts aufgehört habe, und mit ihr auch jede Art der Thatsünden, die aus diesem habitus hervorgehen. 4. Es kann wohl ἁμαρτια, aber niemals ἁμαρτιαι die Sündhaftigkeit, welche eine einzige ist, bezeichnen. Und endlich spricht 5. dagegen der Sprachgebrauch in der Redensart ἁμ. ἀναφερειν, der allein hinreichen würde, die kirchlichen Erklärungen der Stelle völlig zu bestätigen (s. u.).

Wir fassen also ἁμ. in Bezug auf den Reatus: die Sünden, insofern sie Verschuldungen sind, also Strafe nach sich ziehen. Dann ist der Sinn der Stelle, daß Christus unsere Sünde in ihrer Rückbeziehung auf Gottes Gesetz, insofern sie Strafe verdient und nach sich zieht, über sich genommen, und so damit belastet, sie in seinem Leibe auf das Kreuz getragen habe, um dort sie abzubüßen, und durch die Abbüßung (die Zerstörung seines

Leibes) sie (die Verschuldung, nicht die böse Begierde selbst) zu vertilgen — damit (setzt dann der Apostel im Folgenden hinzu) wir selbst nun auch, befreit von dem Fluche der Sünde, der Sünde absterben u. s. w. Also nicht ihrem Wesen, noch ihren Aeußerungen, sondern ihrer Strafbarkeit nach war die Sünde auf Christum übergegangen, sie war ihm zugerechnet worden (ein durchaus biblischer Begriff), damit er sie an seinem Leibe abbüße. Diese Auslegung hat den Sprachgebrauch völlig für sich. Ἁμ. heißt zwar keineswegs, wie bei Pott vorgeschlagen wird, die Sündenstrafe, sondern die Sünde selbst, aber ohne eine nähere Bestimmung, sodaß die Beziehung dieses Begriffs auf die Strafe erst durch den Zusammenhang gegeben ist. Dies ist hier aber offenbar der Fall, wo jedesfalls von einem Hintragen der Sünde auf das Holz die Rede ist (was, wenn nicht in ἀναφερειν, doch in ἐπι το ξυλον liegt). Denn nicht nur denkt überhaupt wohl Niemand, wenn er vom Tragen der Sünde Anderer hört, daran, daß Jemand sich der Sünden Anderer theilhaft gemacht, statt daran, daß er die Schuld auf sich genommen und folglich die Strafe getragen habe; sondern es ist auch gewiß, daß namentlich in der hebräisch-griechischen Denkweise der B. des Tragens mit dem der Sünde verbunden aus Diesem den B. der Schuld, der verdienten Strafe hervorhebt. Diese Bedeutungen haben die verschiedenen Ausdrücke: ἁμαρτιαν φερειν, auch αἰρειν (s. Tittmann und Tholuck zu Joh. I, 29.), κομιζειν, נשׂא עון oder סבל עון, welche gebraucht werden a) von Opferthieren 3 Mos. XVI, 21. 22., b) von Menschen, die für ihre eigenen Sünden gestraft werden, 3 Mos. XIX, 18., XX, 17. 19., XXIV, 15., Ez. XXIII, 35., c) von Menschen, die für fremde Sünden gestraft werden (NB. ohne dadurch ein Unrecht zu erleiden, oder die Schuld anders als typisch zu versöhnen), 3 Mos. V, 1., 4 Mos. XIV, 33., Klagel. V, 7., Ez. XVIII, 19. 20., d) von dem Messias, als genugthuendem Opferlamm, s. u. Dieser Sprachgebrauch wird auch noch äußerlich leicht erklärlich, wenn man, was das Substantiv betrifft, in Betracht zieht, daß עון (wie פשׁע) schon an sich die Sünde als Verbrechen, als Verschuldung, und daher bisweilen sogar die Strafe bedeutet, und

daß dieſe Bedeutung alſo auch im hebräiſch-griechiſchen Sprachgebrauche ſehr leicht hervortreten kann, wie ſie denn auch in der verwandten neuteſtamentlichen Redensart: ἁμαρτιαν ἐχειν (deutſch: eine Sünde = eine Schuld auf ſich haben) unverkennbar hervortritt. Was aber das Verbum betrifft, ſo liegt im B. des Tragens (Laſttragens) auch zugleich der des Empfindens (der Syr. an u. St.: *bajulavit* et sursum tulit), was beſonders bei dem hebr. סבל und in dem griech. βασταζειν κριμα (Gal. V, 10.) nicht zu verkennen iſt, und weswegen auch נשׂא ſchlechthin bisweilen büßen bedeutet (ſo נשׂא וגוח scortationis poenam luere); denn, wie Geſenius (Comm. zum Jeſ., Th. I, S. 150.) es ausdrückt: „Die Sünde oder Schuld gilt dem Semiten [wegen der Strafe] für eine Laſt, die auf dem Sünder laſtet, Pſ. XXXVIII, 4." (vgl. die Beiſpiele aus dem arabiſchen Sprachgebrauche bei Martini, comm. in Jes. LII, LIII, p. 130 sq., z. B. die Stelle des Korans: non portabit anima portans, sc. onus suum, pondus alienum). Das Verbum ἀναφερειν ſpeciell, mit ἁμ. conſtruirt, hat aber keine andere Bedeutung, als die genannten griech. Verba. Dies geht am Kürzeſten und Sicherſten aus der Vergleichung von Jeſ. LIII, welches der Apoſtel hier durchweg vor Augen hat, hervor. Man vgl. nur mit unſerer obigen Auslegung die hebrr. Stellen des Jeſaias und den Sprachgebrauch der LXX in folgenden Sätzen, welche alle eine und dieſelbe Sache bezeichnen, als einen Vorgang in ſeinen verſchiedenen Momenten:

1. Κυριος παρεδωκεν αὐτον ταις ἁμαρτιαις ἡμων — Jeſ. LIII, 6.
2. δια τας ἀνομιας αὐτων παρεδοθη — V. 12.
3. ἀπο των ἀνομιων του λαου μου ἠχθη εἰς θανατον — V. 8.
4. οὐτος τας ἁμαρτιας ἡμων φερει και περι ἡμων ὀδυνεται — V. 4.

Welches Letztere offenbar ganz identiſch iſt mit Dem, was V. 12. als vergangen erzählt wird:

και αὐτος ἁμαρτιας πολλων ἀνηνεγκε,
(והוא חטא־רבים נשׂא)

oder V. 11. als zukünftig:

τας ἁμαρτιας αὐτων αὐτος ἀνοισει,

(עונתם הוא יסבל)

oder mit Dem, was Petrus hier ſagt:

ὸς τας ἁμαρτιας ἡμων αὐτὸς ἀνηνεγκεν.

Für dieſe Erklärung ſpricht dann auch das Licht, das durch ſie auf die Wahl und Stellung der übrigen Worte geworfen wird. Wie in Jeſ. LIII, 11., bemerkt Bengel, ſteht auch hier das pron. pers. plur., welches die Sünder, neben dem αὐτος, das ihren Stellvertreter bezeichnet, und die Setzung des Letztern, nachdem ſchon ein Relativ geſetzt war, iſt nicht Nachläßigkeit des Styls (vgl. Winer Gr. S. 131.), ſondern um ſo emphatiſcher: ἡμων αὐτος bildet eine Antitheſe, welche die Idee der Stellvertretung ausdrückt. ἐπι το ξυλον hat aber ebenfalls ſeine Bedeutung; quia non potuit tale piaculum impleri nisi in cruce (Calvin); der Ausdruck erinnert an den Fluch, der auf das Hängen am Holze gelegt war (vgl. Gal. III, 13.); dahin alſo, wo der Fluch ſich an ihm realiſiren konnte, trug Chriſtus ſeinen Leib, weil er die Sünden der Menſchen, welche Gottes Fluch herbeizogen, auf ſich genommen hatte und an dieſem Leibe beſtrafen laſſen wollte. — Es ſtimmen daher mit dieſer Erklärung nicht allein die ältern Ausleger überein (ſelbſt Petrus Lombardus citirt die Stelle mit den Worten: *poenam* peccatorum etc.; Sentent. l. III, dist. 19., c. 2.), ſondern auch die neuern faſt ohne Ausnahme. Stolz: „Er, da er für unſere Verſchuldungen ſelbſt an ſeinem Körper litt.“ Hottinger: Nostra peccata i. e. peccatorum poenam et reatum ultro in se suscepit. Und Wahl (s. v. ἀναφερω) bedient ſich beinahe derſelben Worte, wie Calvin, der ſich ſo ausdrückt: Sicuti sub lege peccator, ut reatu solveretur, victimam substituebat suo loco (Wahl genauer: quemadmodum victimis imponerentur peccata manu peccatoris), ita Christus maledictionem peccatis nostris debitam in se suscepit, ut eam coram Deo expiaret. - Hoc beneficium, fügt er hinzu, sophistae in suis scholis, quantum possunt, obscurant. - Endlich, damit der Vorwurf dogmatiſcher Befangenheit, den etwa Jemand noch dieſer

Auslegung machen möchte, ganz auf ihn selbst zurückfalle, gesteht in den stärksten Ausdrücken sogar Wegscheider (Inst. theol. dogm. §. 136., p. 437. Ed. VI.), daß beinahe alle Schriftsteller des N. T. (unsere Stelle führt er namentlich an), Christi Tod betrachten tanquam (mortem) *expiatoriam*, eandemque *vicariam*, velut *poenam* peccatorum hominum omnium ab ipso susceptam etc.

Wir haben indeß noch eine Erklärung, die sich sehr empfiehlt, aufzuführen und mit der obigen zu vergleichen. Ἁμαρτ. soll, wie das hebr. חטאת, אשם (auch פשע Micha VI, 7.) Schuld oder Sünde und zugleich Schuld- oder Sündopfer bedeutet, auch hier die Bedeutung: Sühnopfer haben. Dann wird ἀναφ. in der Bedeutung: darbringen (s. o. C. II, 5.) genommen, und die Erklärung ist ganz leicht und mit der anderweitigen Schriftlehre in Uebereinstimmung: Christus brachte unsere Sühnopfer (d. h. die Opfer für unsere Sünden, — die wir nicht entrichten konnten) in seinem Leibe dar, nämlich auf den Altar des Kreuzes (in lignum crucis, quasi in aram, Semler) = er ließ seinen Leib als Opfer für unsere Sünden kreuzigen (vgl. Beza); Bolten: „er opferte sich selbsten für unsere Sünden am Kreuze auf". Diese Erklärung hat aber gegen sich: 1. daß jene Bedeutung von ἁμ. für den Sprachgebrauch des N. T. nicht zu erweisen ist (auch nicht 2. Kor. V, 21., wo sie noch den Gegensatz δικαιοσυνη gegen sich hat); 2. daß unmittelbar darauf ἁμ. wieder Sünde heißt, und zwar in solcher Verbindung mit unserm Satze, daß wir die Identität des Ausdrucks für absichtlich halten müßen, ohne ein Wortspiel annehmen zu dürfen. Forschen wir indeß nach, was in den Bedeutungen: Sünde und Sündopfer Gemeinsames liege, das beide Bedeutungen in einem Wort zu vereinigen gestattete, so ergiebt sich, da unbestreitbar (nach der Vorstellung der Juden und Christen wenigstens) die Sünde als Sch"d auf das Opfer übergeht (vgl. Wahl l. l., auch Vater z. d. St.), daß diese Erklärung im Wesen mit der unsrigen zusammenfällt. Denn wenn nach der unsern Christus die Schuld (abstract gefaßt) an seinem Leibe aufs Kreuz trug, um sie dort mit seinem Körper zu vernichten,

oder nach dieſer ſeinen Leib als Opfer, d. h. als Vehikel unſerer Schuld, auf das Kreuz darbrachte, um durch ſeine Aufopferung die Schuld zu ſühnen: ſo beſteht der Unterſchied des Gedankens lediglich darin, daß nach dieſer Auslegung das Concrete: Chriſti Leib, nach unſerer das Abſtracte: die Schuld, ins Auge gefaßt wird. Daher iſt die andere, die die Thatſache von der körperlichen Seite aus betrachtet, auch gefälliger, als die unſrige, obgleich aus den angegebenen Gründen nicht ſtatthaft. Sie dient jedoch dazu, uns das ganze Verhältniß anſchaulicher zu machen, und daran zu erinnern, daß jene Uebernahme und Hinwegtragung der Schuld auf das Holz des Fluches die That eines Schuldopfers iſt (אָשָׁם, Jeſ. LIII, 10.), die deshalb auch durch ein Verbum ausgedrückt wird, welches vom Opfern gebräuchlich iſt und den Begriff des Hinauftragens mit dem des Darbringens vereinigt. Als ein Opfer brachte Chriſtus ſeinen Leib und in ihm unſere Schulden auf das Holz, als Gottes Altar, daß ſie an ihm gebüßt und ſo von uns hinweggenommen würden. Trefflich Vitringa (obss. sacr., l. II, c. 13., p. 228.): Vix uno verbo ἐμφασις vocis ἀναφερειν exprimi potest, quam ideo Syrus duplici voce circumscripsit (ſ. o. S. 291.). Notat ferre et offerre. Primum itaque dicere voluit P., Christum *portasse* peccata nostra, in quantum illa ipsi erant imposita, alludens ad Jes. LIII, 4. Secundo ita tulisse peccata nostra, ut ea secum *obtulerit* in altari. Respicit ad animantes, quibus peccata primo imponebantur, quique deinceps peccatis onusti offerebantur. (Vgl. unten zu C. III, 18.)

Eine verwandte Darſtellung derſelben That, in einem Bilde, das der Vergleichung mit den altteſtamentlichen Opfern genau entſpricht, finden wir Kol. II, 14. Indem die Schuld auf Chriſtum übergieng (indem Gott ihn, der von keiner Sünde wußte, zur Sünde machte, 2 Kor. V, 21., ſodaß er für uns zum Fluche ward, Gal. III, 13.), haftete ſie, bis ſie geſetzmäßig (d. h. durch ſeinen Tod, als den des Schuldtragenden) getilgt war, an ſeinem Leibe, und ſein Leib war in dieſer Beziehung einer Handſchrift über unſere Schuld gleich, da eine

Schuldschrift ebenfalls Das ist, woran vor dem Gesetz die Schuld so haftet, daß sie einerseits mit seiner Zerstörung zu existieren aufhört, anderseits so lange sie existiert, den Schuldigen zur Entrichtung verbindlich macht. Dieses κατ' ἡμων χειρογραφον (der wider uns lautende oder der uns betreffende Schuldbrief, nicht το ἡμων χ., denn nicht wir selbst hatten ihn ausgestellt, sondern Gott hatte einestheils unsere Schuld schon durch das Gesetz ausgesprochen, anderntheils aber durch seine Gnade in der Menschwerdung des Sohns und Dessen Bestimmung zum Opfer ein körperliches Dokument Derselben ausgestellt), ὁ ἡν ὑπεναντιον ἡμιν, nahm Christus hinweg (ἡρκεν ἐκ του μεσου), indem er es an das Kreuz heftete (προσηλωσας αὐτο τῳ σταυρῳ) = er trug unsere Schuld, mit der er behaftet war, an das Kreuz, und nahm sie so, indem er sie Gott darbrachte, bezahlte (oben C. I, 19.) und mithin vernichtete, hinweg. (Vgl. Eph. II, 15.: ἐν τῃ σαρκι αὐτου τον νομον ἐντολων καταργησας.)

ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι, τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν·]

Hoc *ut* indicat, *expiationem* peccatorum, proprie dictam, *factam* esse in cruce Christi, quippe cujus *demum fructus* est *liberatio* a servitute peccati (Bengel). Vgl. o. S. 288. (Nur Baumgarten-Crusius, Grundzüge der bibl. Theol., S. 416., betrachtet noch diese Stelle ohne die Unterscheidung zwischen der Erlösung und ihrer Folge, der Heiligung; L. Usteri aber, Paulin. Lehrbegriff, S. 72 f., findet nichts Dogmatisches darin, sondern nur eine Vergleichung mit den Opfern!) Conjungit Petrus utrumque mortis Christi beneficium, quod per eandem peccata nostra expiata sint (ad eorum condonationem in justificatione); et quod per illius virtutem peccatum in nobis mortificatum sit etc. (Calov), nämlich in dem Grade, in dem allmählich die Kraft des Todes Christi in den Gläubigen wirksam wird (s. o. zu Cap. I, 18 f.). ἀπογενομενοι, Dasselbe, was sonst ἀποθνησκειν τῃ ἁμ. (s. Wetstein z. d. St.). Die Erklärung von Grotius: longefacti a peccatis hat die

gewöhnliche Ausdrucksweise und den Gegensatz mit ζην gegen sich (Röm. VI, 2.). Dieses Absterben, auch den einzelnen Sünden, durch die Kraft Christi, erzeugt ein immer tieferes und ausgebildeteres Leben für die von ihm uns erworbene und im Glauben ertheilte Gerechtigkeit, ein Leben im Dienst der δικαιοσυνη, statt des frühern Sündendienstes. Ueber den Singul. bemerkt Bengel: Justitia tota una est, peccatum multiplex. Sinn: damit wir den Sünden, deren Gesammtschuld Christus sterbend abtrug, ebenfalls absterben und so der Gerechtigkeit, dem neuen Gnadenverhältniß zu Gott, das er zuwege brachte, leben.

οὗ τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἰάθητε·]

Jes. LIII, 5. του μωλωπι αὐτου ἡμεις ἰαθημεν. Der Apostel sprach von Anfang dieses Verses an in der ersten Person, ne solos id servos concernere videretur (Calov). Jetzt kehrt er plötzlich, mit Abweichung von der LXX, zu der zweiten Person zurück. Dadurch macht er eine bestimmte Anwendung des Allgemeinen, wie sich auch schon aus dem historischen Tempus ἰαθητε und ἐπεστραφητε, V. 25., ergiebt: Ihr, christliche Sclaven, habt wirklich die heilsame Frucht seines Erlösungstodes bereits erfahren, ihr waret von Gott entfernt, und seyd jetzt durch Christum zu ihm bekehrt worden; daher ist es euer Beruf, dem Beispiele Jesu, eures Heilandes, nachzufolgen (s. o. S. 297 f.). Das Pronomen der angeredeten Person setzt der Apostel aber nicht an die Stelle des ἡμεις, damit es nicht scheine, als mache er einen Unterschied zwischen ihnen und den übrigen Christen. (Alle haben denselben Beruf), obgleich er mit Jenen hier insbesondere redet. Dagegen behält er, nach der Lesart, die wir vorziehen möchten, emphatisch, das αὐτου bei, unerachtet des vorgesetzten Relativs (vgl. oben S. 292.). Die Art, wie Christus litt, ist der, in der Sclaven leiden, so ähnlich, daß sich selbst diese Unglücklichen nicht beklagen können, als fordere ihr Meister mehr von ihnen, als er selbst ertragen habe. Vgl. oben das κολαφιζ., dann das ξυλον (bekanntlich die Strafe für Sclaven), endlich hier: μωλωψ. Dies bezieht sich nämlich nicht auf Christi Wunden überhaupt, sondern, wie schon Oekum. und Ambrosius, der vul-

nere plagarum überſ. (de Sp. s., l. I, c. 8.), anerkennen, auf die Striemen (Blutſchwielen), welche die Geißelung ihm verurſachen mußte. Dem Sinne nach ſteht es natürlich als pars pro toto, aber der wohlgewählte Ausdruck (im Hebräiſchen חַבּוּרָה) drückt Jenes ſpeciell aus. Πληγη μαστιγων ποιει μωλωπας (Sirach XXVIII, 17.). Arrian unterſcheidet davon noch die ἕλκεσι, die eiternden Geſchwüre, die durch wiederholtes Geißeln entſtehen (ſ. Raphel z. d. St.). Ueber ἰαθ. ſiehe das Folgende.

25. ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενα, ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν.]

Der Apoſtel giebt hier (wie γαρ zeigt) den Grund an, warum er ſie geheilt nennt: 1. weil ſie wirklich der Heilung bedurften, 2. jetzt aber in den urſprünglichen Zuſtand zurückgekehrt ſind. ἰαθητε im vorigen Verſe war alſo ein Bild, veranlaßt durch den Ausdruck μωλ., aber ein Bild, das der Sache nicht minder entſpricht, als der körperliche Geſundheitszuſtand dem geiſtigen überhaupt. Wie nun jene Heilung bewirkt worden, ſagt dieſer Vers unter einem andern Bilde; ſie geſchah durch die Bekehrung zu Gott. Hier iſt alſo (incluſive) die Vermittelung angegeben, (deren Betrachtung Uſteri, a. a. O., oben ſchon einmiſcht, um das Ganze zu verwirren), d. i. die Art, wie die wiederherſtellende Kraft des Todes Jeſu (eine Folge ſeiner verſöhnenden, V. 24.) in den Einzelnen zur Wirkung gelangt. Die Verſöhnung iſt vorweg geſchehen, und damit der Grund zur Wiederherſtellung der Einzelnen gelegt, die im Verlaufe der Zeit ſich realiſirt. Nur zu den Bekehrten kann alſo geſagt werden: Ihr ſeyd durch Jeſu Wunden heil geworden, während es von Allen gilt (1 Joh. II, 2.), daß er die Ausſühnung ihrer Sünden iſt. — Der Ausdruck iſt wieder aus Jeſ. LIII, aus dem Verſe, der auf den eben benützten folgt; LXX: παντες ὡς προβατα ἐπλανηθημεν (V. 6.). Daſſelbe Bild finden wir oft im A. T. (4 Moſ. XXVII, 17., 1 Kön. XXII, 17., Pſ. CXIX, 176., Ez. XXXIV, 5. 11 f. u. a.) und braucht auch Chriſtus häufig (Luk. XV, 4 ff., Joh. X, 15 ff., XXI, 15.). In πρ. ſuchte man aber öfters falſche

Nebenbeziehungen; das einzige tertium comparationis ist, daß die Schafe ganz besonders eines Hirten bedürfen, ohne den sie sich verirren, Ungemach erleiden und große Gefahr laufen (siehe Mtth. IX, 36., Jerem. XII, 3., vgl. *Aristot.*, hist. anim. IX, 3.). So vergleicht **Maximus Tyrius** (s. Palairet z. d. St.) die athenienſiſchen Jünglinge θρεμμασι πλανωμενοις, deren Hirte dann Sokrates geworden ſey. Die Var. πλανωμενοι iſt für den Sinn ohne Bedeutung. — Als ἐπισκοπος der Menſchen wird Gott dargeſtellt Hiob XX, 29. in der LXX, die פקד, mit treffender Anpaſſung an den Act der Vergeltung, durch παρα του ἐπισκοπου wiedergiebt. Aber da zeigt ſich wieder jene Doppelſeitigkeit der Bedeutung, die wir ſchon bei ἐπισκοπη v. V. 12. wahrnahmen. Ganz allgemein, nur als Richter, wird mit demſelben Ausdruck, wie er in der LXX überhaupt auch von Vorſtehern und Heerführern (ſ. **Tittmanns** meletemata, p. 381.) und bei den Griechen von Pallas Athenä und vom Areopage gebraucht wird (vgl. **Alberti**) und in welchem Sinne die Götter überhaupt ἐποπται hießen, in den **ſibylliniſchen** Verſen (bei **Theophilus**, ad Autol., l. II, p. 112., ed. Col. 1686.) Gott ſelbſt geſchildert:

Ἀνθρωποι θνητοι και σαρκινοι, οὐδεν ἐοντες,
Πως ταχεως ὑψουσθε, βιου τελος οὐκ ἐσορωντες;
Οὐ τρεμετ', οὐδε φοβεισθε Θεον, τον ἐπισκοπον ὑμων,
Ὑψιστον, γνωστην παντοκτην, μαρτυρα παντων; κ. τ. λ.

Hier, wo vom Verhältniß der Schafe zu ihrem Hirten (vgl. Geſch. XX, 28. und unten C. V, 2. die Verbindung der Ausdrücke: ποιμαναται - ἐπισκοπουντες), die Rede iſt, wird es nun in dem günſtigen Sinne genommen, nach dem es zugleich die beſondere Fürſorge für die Gläubigen, für die Schafe, die wieder zu ihrem Hirten zurückgekehrt ſind, bezeichnet. (Vgl. C. III, 12.) Dieſes Verhältniß Gottes zu den Menſchen exiſtiert aber nur in Chriſto, welcher der gute Hirte κατ' ἐξοχην, allein der wahre Hirte iſt: Jeſ. XL, 11., Ez. XXXIV, 23., Joh. X, 11 ff., Hebr. XIII, 20., unten C. V, 4.; und die Menſchen, die Dieſen nicht kennen, kann er, obwohl er ſein Leben für ſie ließ, nur ſuchen und rufen, nicht ſchon weiden und hüten: ein Jeder geht auf ſei-

nem eigenen Wege (Jeſ. a. a. O.). Quicunque a Christo non reguntur eos tanquam devias pecudes in errore vagari pronuntiat. Ita erroris damnatur tota mundi sapientia, quae se Christo regendam non submittit. (Calvin.) „Aber jetzt haben wir nun einen Hirten überkommen (ſaget St. P.), der Sohn Gottes iſt um unſertwillen kommen, daß er unſer Hirt und Biſchof würde; Der giebt uns ſeinen Geiſt, weidet und leitet uns mit ſeinem Wort, daß wir nun wiſſen, wie uns geholfen iſt. Darum, wenn du erkenneſt, daß durch ihn deine Sünden hinweggenommen ſind, ſo biſt du ſein Schaf, ſo iſt er dein Hirte; item: er iſt dein Biſchof, ſo biſt du ſeine Seele." (Luther.) ψυχων ſteht auch hier nicht bedeutungslos. Namentlich iſt das Gewicht des Wortes fühlbar, wenn wir uns die Lage der Leibeigenen vergegenwärtigen. So ſchließt alſo Petrus dieſe Ermahnung mit einem ſpeciellen Troſt, der zugleich der ſtärkſte Pflichtgrund iſt, mit der perſönlichen Bekehrung zu dem liebevollen Helfer und Hüter der Seele, — parallel mit der Prophezeiung, die er in ſpecieller Beziehung behandelt hat (ein Muſter für den praktiſch bibliſchen Homileten), und in der die allgemeine Darſtellung des Verſöhnungstodes mit einer (ebenfalls allgemeinen) Schilderung ſeiner Frucht, der Bekehrung Vieler zu Chriſto, ſchließt (Jeſ. LIII, 11. 12., vgl. Hengſtenberg z. d. St.)

C. III, 1—7.

1. Ὁμοίως αἱ γυναῖκες ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν,]

Der Apoſtel kommt auf die Pflichten im ehelichen Verhältniſſe zu ſprechen, das mit zu jenen κτισ. ἀνθρ. (C. II, 13.) gehört und ebenfalls Unterwerfung verlangt, indem der Mann das natürliche Haupt des Weibes (Eph. V, 12.) und Dieſes nur aus dem Manne und um ſeinetwillen da iſt (1 Kor. XI, 8. 9., 1 Tim. II, 13. Vgl. aber unten zu V. 7.). Dieſer Gehorſam iſt eben ſo unbedingte Pflicht (in Allem, was Irdiſches betrifft, ſ. Luther), als der der Unterthanen gegen die Obrigkeit und der Knechte gegen die Herrn (ἐν παντι, Eph. V, 24.).

Ὁμοιως drückt hier dieſe Coordination des weiblichen Gehorſams mit jenen beiden Claſſen, als gemeinſames Ausfluſſes aus der allgemeinen Regel (C. II, 13.), aus (vgl. Erasmus in der Par., Calvin, Flacius). γυν. nehmen wir wieder nicht als directe Anrede (wie bei der Lesart ohne Artikel nothwendig wäre). Die Unterordnung des Weibes, die in der Natur liegt, aber zur Strafe für die Sünde hart geworden iſt, wird auch von den Heiden als nothwendig und gut anerkannt. Euripides (Fragmente des Oedipus, v. 29.) ſagt:

Παισα γαρ δουλη πεφυκεν ἀνδρος ἡ σωφρων γυνη·
Ἡ δε μη σωφρων ἀνοια τον ξυνονθ' ὑπερφρονει.

(„Völlig Magd des Manns geboren iſt ein kluggeſinntes Weib;
Die nicht klug iſt, dünkt ſich klüger, unverſtandvoll, als der Freund.")

Der Komiker Philemon in einem Fragmente (v. 123., vgl. Grotius zu Eph. V, 23.):

Ἀγαθης γυναικος ἐστιν, ὦ Νικοστρατη,
Μη κρειττον' εἰναι τ' ἀνδρος, ἀλλ' ὑπηκοον.

Was Euripides (Fragm. v. 331.) unter Anderm ſo ausführt:

Εὐ λεγειν δ', ὁτ' ἀν τι λεξῃ, χρη δοκειν, κ' ἀν μη λεγῃ,
Κἀπορειν, ἀν τῳ ξυννυτι προς χαριν μελλῃ λεγειν.

(„Daß er wohl ſpricht, wenn er was ſpricht, muß ſie glauben, ſprech' er's nicht,
Und bemühn ſich, daß dem Freunde immer ſie zu Danke ſpricht.")

Menander (Grotius a. a. O.):

Τα δευτερεια την γυναικα δει λεγειν,
Την δ' ἡγεμονιαν των ὁλων τον ἀνδρ' ἐχειν.

Und in ihren (für unecht gehaltenen) Briefen die Pythagoräerin Meliſſe (opuscc. mytholl., physs., ethica, ed. Galeus, p. 749.): Ἀρεσκειν δε τῳ αὐτας ἀνδρι, ἐπιτελεας ποιευσαν τας ἐκεινου θελησιας. αἱ γαρ τω ἀνδρος θελησεις νομος ὀφειλει ἀγραφος εἰναι κοσμια γυναικι, παθ' (προς) ὁν χρη βιον αὐταν. Und in dieſem Gehorſam zeichneten ſich die erſten Chriſtinnen ſo aus, daß Libanius ausrief: proh, quales foeminas habent Christiani! (vgl. auch *Tertull.* ad nationes I, 4.)

ἰδιοις scheint nicht schlechthin und ohne Nachdruck für das Pron. zu stehen. Jedesmal, wenn den Frauen Gehorsam gegen ihre Männer befohlen wird, wird ἰδιος gebraucht, während die Frauen der Männer nur durch ἑαυτων bezeichnet werden: 1 Kor. VII, 2. (wo auch Winer den Unterschied anerkennt, Gr. S. 135.), Eph. V, 21., vgl. 25. 28. 33., Kol. III, 18. (wo jedoch ἰδ. verdächtig ist, sodaß das Possessiv ganz fehlen würde). Sehr gut erklärt Dies Calov (vgl. Benson): Addit ap. emphaticam vocem ἰδιοις, ut castitatis uxores admoneat advocetque a suspectis obsequiis virorum aliorum. Das Weib nämlich kann leicht, wenn des eignen Mannes Gesinnung und Benehmen seinem natürlichen Bedürfnisse, sich an einen Stärkeren anzuschließen, nicht entspricht, in die Versuchung kommen, zu einem Andern, wenn auch nur geistiger Weise, in das Verhältniß zu treten, in dem es mit seinem Gatten stehen sollte. Eine solche Verirrung lag besonders den christlichen Frauen nahe, deren Männer Heiden waren, und die sich also wirklich genöthigt sahen, in geistlichen Dingen sich außer dem Hause, in der Gemeine der Gläubigen, Rath, Trost, Belehrung und Ermahnung zu suchen. Wie leicht konnte dadurch eine Anschließung, z. B. an die Person eines Lehrers, entstehen, die, auch ohne im gewöhnlichen Sinne geistiger Ehebruch zu seyn, doch durchaus nur gegen den eigenen Mann stattfinden soll, weil nur Diesem, nicht irgend einem Beichtvater, das Weib in irdischen Dingen zu gehorchen hat. Ein bloßer Verdacht, daß das Weib einen Dritten als ihr Haupt betrachte, muß das eheliche Verhältniß, dessen Befestigung und Heiligung einen ungläubigen Gatten gewinnen könnte, in seiner geistigen Basis angreifen. Daher befiehlt Paulus auch den Ehefrauen, die christliche Männer haben, geradezu (1 Kor. XIV, 35.), wenn sie sich über Etwas, was in der Gemeine vorgetragen worden sey, belehren wollten (vgl. das. V. 31.), nicht öffentlich anzufragen (auch darauf geht das σιγατωσαν V. 34., vgl. V. 35. z. E.), sondern ἐν οἰκῳ τους ἰδιους ἀνδρας ἐπερωτατωσαν, als Die, denen sie zunächst unterworfen sind, und die die nächste Pflicht, sie zu belehren, haben. Alle solche Verhältnisse weiblicher Subordination unter andere Männer untersagt hier der Apostel still-

2. ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἁγνὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν·]

Convertit sermonem ad mulieres, ut ex modo loquendi, qui magis familiaris est, alliciat eas ad bonum (Huß). Eine dem lebhaften Schriftſteller gewöhnliche Wendung (vgl. Cap. II, 20.). ἐποπτ., auch hier nicht vom oberflächlichen Anſchaun, ſondern von der (durch täglichen Anblick erzeugten) beſſern Einſicht. Vgl. zu C. II, 12. Ueber ἀναστρ. ſ. zu C. I, 15. ἁγνη wurde meiſt, z. B. von Erasm., Valla, Calvin, Flacius, Grotius, Benſon zu ſpeciell gefaßt: puram, castam. Richtiger Beza, Henſler, Stolz, Hott.: sancta, pura im Allgemeinen. Die enge Verbindung Deſſelben theils mit dem Vorhergehenden, theils mit ἐν φοβῳ iſt nicht zu überſehn: Durch den Gehorſam ſollen die ungläubigen Männer gewonnen werden, nämlich wenn ſie dieſen in Furcht heiligen Wandel ſehn. φοβῳ wird willkührlich eingeſchränkt, wenn man Θεου dabei ſuppl., wie Grot, Pott, Stolz. Nach dem Zuſammenhang iſt es die Furcht vor dem Gatten (Eph. V, 33.). Indeß iſt es beſſer, ſtatt mit Henſler zu überſetzen: die mit Ehrerbietung verbundene Unſträflichkeit, es mit Calov allgemein zu faſſen, da die chriſtliche Furcht immer auf der Furcht vor Gott beruht (Eph. V, 23., Kol. III, 18.); und Hottingers Ueberſ.: gewiſſenhaften und unſträflichen W., wäre gut, wenn ſie nicht ſchwächte. Dieſen geräuſchloſen, demüthigen, ſorgſam reinen Wandel ſtellt nun Petrus noch mehr ins Licht, im Gegenſatze zu dem lauten, üppigen Weſen der weltlichen Frauen, die in Eitelkeit ſich ſelbſt verherrlichen und erheben wollen, ähnlich wie Paulus 1 Tim. II, 9 f. vgl. V. 11 f.

3. ὧν ἔστω, οὐχ' ὁ ἔξωθεν, ἐμπλοκῆς τριχῶν καὶ περιθέσεως χρυσίων ἢ ἐνδύσεως ἱματίων κόσμος, 4. ἀλλ' ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέος καὶ ἡσυχίου πνεύματος, ὅ ἐστιν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ πολυτελές·]

Der Zuſammenhang dieſes Satzes mit dem vorigen wird meiſt ſehr locker gefaßt. Der Apoſtel geht aber nicht etwa zu einer

einer allgemeinen Ermahnung gegen den Luxus und die Eitelkeit über, sondern spricht davon mit Beziehung auf das eheliche Verhältniß. Aber auch in dieser Sphäre eifert er nicht z. B. aus dem Grunde dagegen, weil sie das Hauswesen zerrütten, sondern aus einem Grunde, der in der Weiblichkeit liegt, wie sie das Christenthum wiederherstellt, im Gegensatze zu der verderbten Weltsitte. Dies beweist der allgemeine Zusammenhang des Satzes (Erasmus dagegen faßt ihn fast zu enge, indem er darin die Vorschrift findet, durch moralische Liebenswürdigkeit die Männer zu gewinnen), dann besonders der positive Theil Desselben (V. 4.) und endlich die Verbindung mit dem Folgenden (s. u.). Das, was der Apostel hier verlangt, ist ein sanftmüthiger, stiller Geist. πραΰς, milde, entgegenkommend, demüthig, (Matth. XXI, 5.: hebr. עני, vgl. u. V. 15.); ἡσυχ. geräuschlos, vgl. Vers 1.: ἄνευ λογου, und zugleich von der eigenen Gemüthsruhe, die auf Sanftmuth und Gleichmuth, oder noch tiefer auf Ergebung (beim Weibe: auch in den Willen des Mannes) beruht und sich in der ganzen Thätigkeit abspiegelt. (So steht ἡσύχιος βιος 1 Tim. II, 2. vom ruhigen Bürgerleben, vgl. bes. 2 Thess. III, 12. und Pelt z. d. St., und den Befehl Pauli an die christlichen Frauen, 1 Tim. II, 11 f.) Als Gegensatz hiezu verbietet nun hier Petrus den eiteln Schmuck, mithin als Etwas, was zu dem Berufe des Weibes, still und unterthänig zu wirken, nicht passe. Μετα αἰδους και σωφροσυνης soll eine Christin sich kleiden (1 Tim. II, 9.), ihrem Wesen und ihrer Stellung zum Manne gemäß. Vgl. die Schilderung 1 Tim. V, 14. im Gegens. zu 13.

Zu ὡν ἐστω ist nicht etwa mit Pott ein zweites ὁ κοσμος als Subject zu ergänzen, sondern es heißt schlechtweg: deren Sache, Eigenthümlichkeit, oder, wenn man will, mit specielleren Gedankenbeziehung auf κοσμος, deren Auszeichnung sey, — nicht der äußerliche Schmuck (ὁ ἐξ ω.), der da besteht in u. s. w. (lauter Genitive der Materie): ἐμπλ. τῆς., künstliches Flechten der Haare (Philo, p. 861., von einer Buhlerin: περιεργῳ κοικιλίᾳ τας της κεφαλης τριχας ἀναπεπλεγμενη); bei Paulus πλεγμάτα, Haartouren. (Ueber die verschiedenen Namen Derselben vgl. Pott oder Hesych., Beschreibungen bei Hieronymus in Calov z.

d. St., Hartmanns Hebräerin am Putztische, Abh. II, Sc. 2) Nach Bengel stehn hier absichtlich lauter Substantiven, die die Handlung und somit die Mühe dieses Schmückens ausdrücken. περιθ., ein aus dem von solchen Dingen gebräuchlichen Verbum gebildetes Hauptwort, wie ἀποθεσις (unten V. 21., 2 Pet. I, 14.) und ἐνδυσις. Bei Letzterm versteht sich von selbst, daß Petrus damit nicht die Gewänder, sondern den κοσμος ἐνδ. ἱμ. = ἱματισμος πολυτελης 1 Tim. II, 9. verbieten will. χρυσια bedeutet hier zusammenfassend Ringe, Spangen, Ketten und allen Schmuck von Gold überhaupt (*Demosth.* in Olympiod. z. E. von einer Dirne: χρυσια καλα ἐχουσαν και ἱματια καλα. Vgl. Manches bey Kypke). Die Nichtswürdigkeit solcher Dinge im Vergleich mit den moralischen Eigenschaften und dem gebührenden Wandel erkannten schon die Alten. Plato, de rep. 1., sagt: δικαιοσυνην δε ζητουντες, πραγμα πολλων χρυσιων τιμιωτερον. Und von den Frauen insbesondere heißt es in einem der kleinern Dichter:

Γυναικι κοσμος ὁ τροπος ποὐ χρυσια.

Melisse a. a. O.: Ταις ἑταιραις γαρ ταδε χρησιμα ποτην (προς την) των, πλειοσιων θηραν (vgl. Chrysost. in ep. ad Hebr., homil. 28., und oben). των δε ποθ' ἑνα τον ἰδιον εὐαρεστουσας γυναικος ὁ τροπος πελει κοσμος, και οὐχι αἱ στολαι. ἐχοις δ' ἀν ἐπι τας ὀψεος ἐρυθημα μεν σαμειον (als Zeichen) αἰδους ἀντι φυκεος καλοκαγαθιαν δε (vgl. unten V. 6.) και σωφροσυναν (vgl. das Folgende) ἀντι χρυσω και σμαραγδω. Plutarch praec. nupt., den Jf. Cappellus hier anführt, erzählt: Του Δυσανδρου συγκρατουν ὁ τυραννος ὁ Σικελιος ἱματια και πλοκια των πολιτελων ἐπεμψεν. Ὁ δε Δυσανδρας οὐκ ἐλαβεν, εἰπων, ταυτα τα κοσμια καταισχυνει μου μαλλον ἡ κοσμησει τας θυγατερας. (Vgl. daselbst die Stelle aus Sophokl.) Und ebendaselbst: Κοσμος γαρ ἐστιν, ὡς ἐλεγε Κρατης, το κοσμουν· κοσμει δε το κοσμιωτεραν γυναικα ποιουν· ποιει δε ταυτην οὐ χρυσος, οὐτε σμαραγδος, οὐτε κοκκος, ἀλλ' ὁσα σεμνοτητος, εὐταξιας, αἰδους ἐμφασιν περιθησιν (was sie umgiebt mit dem

Ausdruck der —). And. folgt sogleich. Der Apostel aber geht mit seinem positiven Satze (V. 4.) tiefer ein.

Da wir nach ἀλλ' nicht ὁ κοσμος ἐστω ergänzen (s. o.), sondern ὁ κρ. ἀνθρ. als das wahre Subject zu ἐστω V. 3. nehmen, wird der ganze Satz leichter verständlich. της καρδ. ist hier ebenfalls genit. essentiae, der verborgene Mensch, der das Herz ist, d. h. der Mensch, insofern er nicht äußerlich und Andern sichtbar, d. h. Leib, sondern innerlich und verborgen, d. h. Herz, ist (Röm. II, 29., 1 Kor. XIV, 25). So ὁ ἐσω ἀνθρωπος Röm. VII, 22., 2 Kor. IV, 16., Eph. III, 16. Vgl. Koppe z. d. St., *H. Stephani* Schediasmata, und Knapp, scrr. p. 392. not., Tholuck zu Röm. VII, 22.; wo sich die Beispiele finden, z. B. Plato, de rep. l. IX.: του ἐξω ἀνθρωπου ὁ ἐντος ἀνθρωπος ἐσται ἐγειραστατος. Plotin, enead. I, 1, 10: θηριου ζωωδες το σωμα, ὁ δε ἀληθης ἀνθρ. ἀλλος, (nämlich) ὁ ἐνδον ἀνθρ. Philo, de agric. p. 188 ed. Fr.: ἀνθρωπος ἐν ἑκαστῳ ἡμων τις ἀν ειη πλην ὁ νους; Hieraus erhellt zugleich, daß damit nur schlechtweg das innere Ich, jedes, auch des natürlichen, Menschen (im Gegensatz zum Körper) bezeichnet wird, wie Calvin, Cornel. a Lapide, Bengel u. Tholuck a. a. O. es nehmen, nicht, wie Beza, Flacius, Calov, der Mensch, insofern er wiedergeboren (nicht Fleisch) ist: mens animusque latens (Erasm. und Ambros. I. III, epist. 11.). Davon unterschieden ist also der heilige Geist, der, in diesen innern Menschen gegeben, ihn erst gläubig macht und dann im Glauben befestigt (Eph. III, 16.); der innere Mensch, auf den Gott sieht, ist ihm nicht in jedem Zustande gefällig, sondern nur in Verbindung mit dem göttlichen Principe selbst. So erklärt sich nun unsere Stelle im Allgemeinen folgendermaßen: Nicht der äußere Schmuck, der des Leibes, geziemt christlichen Frauen, sondern ihnen geziemt der innere Mensch in dem unvergänglichen Schmucke des sanften und ruhigen Geistes. (Ganz so Bengel, ähnlich auch Calvin, Zeger, Hornejus.) Dem Schmuck des Leibes gegenüber pflegten schon die Alten die sittlichen Eigenschaften als Schmuck der Seele zu bezeichnen. Dicebat *Cato*, qui anxie occupantur in corporis cultu, animi cultum ne-

Nebenbeziehungen; das einzige tertium comparationis iſt, daß die Schafe ganz beſonders eines Hirten bedürfen, ohne den ſie ſich verirren, Ungemach erleiden und große Gefahr laufen (ſiehe Mtth. IX, 36., Jerem. XII, 3., vgl. *Aristot.*, hist. anim. IX. 3.). So vergleicht **Maximus Tyrius** (ſ. **Palairet** z. d. St.) die athenienſiſchen Jünglinge θρεμμασι πλανωμενοις, deren Hirte dann Sokrates geworden ſey. Die Var. πλανωμενοι iſt für den Sinn ohne Bedeutung. — Als ἐπισκοπος der Menſchen wird Gott dargeſtellt Hiob XX, 29. in der LXX, die פאד, mit treffender Anpaſſung an den Act der Vergeltung, durch παρα του ἐπισκοπου wiedergiebt. Aber da zeigt ſich wieder jene Doppelſeitigkeit der Bedeutung, die wir ſchon bei ἐπισκοπη v. V. 12. wahrnahmen. Ganz allgemein, nur als Richter, wird mit demſelben Ausdruck, wie er in der LXX überhaupt auch von Vorſtehern und Heerführern (ſ. **Tittmanns** meletemata, p. 381.) und bei den Griechen von Pallas Athenä und vom Areopage gebraucht wird (vgl. **Alberti**) und in welchem Sinne die Götter überhaupt ἐποπται hießen, in den ſibylliniſchen Verſen (bei **Theophilus**, ad Autol., l. II, p. 112., ed. Col. 1686.) Gott ſelbſt geſchildert:

Ἀνθρωποι θνητοι και σαρκινοι, οὐδεν ἐοντες,
Πως ταχεως ὑψουσθε, βιου τελος οὐκ ἐσορωντες;
Οὐ τρεμετ', οὐδε φοβεισθε Θεον, τον ἐπισκοπον ὑμων,
Ὑψιστον, γνωστην παντοπτην, μαρτυρα παντων; κ. τ. λ.

Hier, wo vom Verhältniß der Schafe zu ihrem Hirten (vgl. Geſch. XX, 28. und unten C. V, 2. die Verbindung der Ausdrücke: ποιμαναται - ἐπισκοπουντες), die Rede iſt, wird es nun in dem günſtigen Sinne genommen, nach dem es zugleich die beſondere Fürſorge für die Gläubigen, für die Schafe, die wieder zu ihrem Hirten zurückgekehrt ſind, bezeichnet. (Vgl. C. III, 12.) Dieſes Verhältniß Gottes zu den Menſchen exiſtiert aber nur in Chriſto, welcher der gute Hirte κατ' ἐξοχην, allein der wahre Hirte iſt: Jeſ. XL, 11., Ez. XXXIV, 23., Joh. X, 11 ff., Hebr. XIII, 20., unten C. V, 4.; und die Menſchen, die Dieſen nicht kennen, kann er, obwohl er ſein Leben für ſie ließ, nur ſuchen und rufen, nicht ſchon weiden und hüten: ein Jeder geht auf ſeu

oben Cap. I, 19.). Unter πνευμα verstehn wir also nach Eph. III, 16 mit Athanasius (ad Serap.) den heiligen Geist, der das Herz fest macht und ausschmückt, und der selbst πραϋς und ἡσυχ. ist (vgl. Luk. IV, 55. Ueber diese Worte selbst, s. o.) und insofern er dem Menschen mitgetheilt ist, wie er hier betrachtet wird, diese Eigenschaften in ihm hervorbringt, Gal. V, 22. — Fragen wir nun noch, ob der Apostel den gläubigen Frauen schöne Gewänder, Goldgeschmeide u. s. f. überhaupt verbiete, so fällt nach unserer Erklärung des Zusammenhangs der Stelle die Antwort so aus, daß Dies Alles als Werkzeug und Nahrungsstoff der Eitelkeit verboten ist, d. h. insofern dies Weib solche Dinge liebt und nicht insofern es sie nur aus Pflicht gebraucht, ohne Mißbrauch (1 Kor. VII, 31.). So Luther: „Ein Weib soll also gesinnet seyn, daß sie des Schmuckes nicht achte. Sonst wenn das Volk auf den Schmuck geräth, höret es nicht davon auf; das ist ihre Art und Natur; darum soll es ein christlich Weib verachten. Wenn es aber der Mann will haben, oder sonst eine redliche Ursach ist, daß sie sich schmücke, gehet es wohl hin."

5. *οὕτω γάρ ποτε καὶ αἱ ἅγιαι γυναῖκες, αἱ ἐλπίζουσαι ἐπὶ τὸν Θεὸν, ἐκόσμουν ἑαυτάς, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν; 6. ὡς Σάῤῥα ὑπήκουεν τῷ Ἀβραάμ, κύριον αὐτὸν καλοῦσα·]*

Ueber ἁγ. s. zu C. I, 2., über ἐλπ. ἐπι τ. Θ., oder, wie Andere lesen, εἰς Θ. s. zu C. I, 13. S. 145., über ἐκοσμ. das Vorhergehende. Ihr Schmuck bestand in der Unterthänigkeit (*ταῦται, φησιν, κοσμον τουτον ἤδεσαν μονον, το προς τους ἑαυτων ἀνδρας πειθηνιον.* Oekum., vgl. Theophyl.). So sind sie Vorbilder der christlichen Frauen. Es ist also auch hiedurch gewiß, daß im Vorhergehenden die Eitelkeit als Gegensatz der weiblichen Unterthänigkeit verboten wurde. Grotius, der Einzige, der den Widerspruch dieses Satzes gegen seine Erklärung des Vorigen fühlt, erklärt deswegen auch οὕτω ganz willkürlich: nempe virtutibus. Sehr richtig, nur daß der Apostel hier durch

Ὁμοιως drückt hier dieſe Coordination des weiblichen Gehorſams mit jenen beiden Claſſen, als gemeinſames Ausfluſſes aus der allgemeinen Regel (C. II, 13.), aus (vgl. Erasmus in der Par., Calvin, Flacius). γυν. nehmen wir wieder nicht als directe Anrede (wie bei der Lesart ohne Artikel nothwendig wäre). Die Unterordnung des Weibes, die in der Natur liegt, aber zur Strafe für die Sünde hart geworden iſt, wird auch von den Heiden als nothwendig und gut anerkannt. Euripides (Fragmente des Oedipus, v. 29.) ſagt:

Πασα γαρ δουλη πεφυκεν ἀνδρος ἡ σωφρων γυνη·
Ἡ δε μη σωφρων ἀνοια τον ξυνουν' ὑπερφρονει.

(„Völlig Magd des Manns geboren iſt ein kluggeſinntes Weib;
Die nicht klug iſt, dünkt ſich klüger, unverſtandvoll, als der Freund.")

Der Komiker Philemon in einem Fragmente (v. 123., vgl. Grotius zu Eph. V, 23.):

Ἀγαθης γυναικος ἐστιν, ὦ Νικοστρατη,
Μη κρειττον' εἶναι τ' ἀνδρος, ἀλλ' ὑπηκοον.

Was Euripides (Fragm. v. 331.) unter Anderm ſo ausſieht:

Εὐ λεγειν δ', ὅτ' ἀν τι λεξῃ, χρη δοκειν, κ' ἀν μη λεγῃ,
Κἀπορειν, ἀν τῳ ξυνοντι προς χαριν μελλῃ λεγειν.

(„Daß er wohl ſpricht, wenn er was ſpricht, muß ſie glauben, ſprech' er's nicht,
Und bemühn ſich, daß dem Freunde immer ſie zu Danke ſpricht.")

Menander (Grotius a. a. O.):

Τα δευτερεια την γυναικα δει λεγειν,
Την δ' ἡγεμονιαν των ὁλων τον ἀνδρ' ἐχειν.

Und in ihren (für unecht gehaltenen) Briefen die Pythagoräerin Meliſſe (opuscc. mytholl., physs., ethica, ed. Galeus. p. 749.): Ἀρεσκειν δε τῳ αὐτας ἀνδρι, ἐπιτελεας ποιευσαν τας ἐκεινου θελησιας. αἱ γαρ τῳ ἀνδρος θεληστις νομος ὀφειλει ἀγραφος εἶναι κοσμια γυναικι, ποθ' (προς) ὁν χρη βιον αὐταν. Und in dieſem Gehorſam zeichneten ſich die erſten Chriſtinnen ſo aus, daß Libanius ausrief: proh, quales foeminas habent Christiani! (vgl. auch *Tertull.* ad nationes I, 4.)

mit Vater als Parentheſe betrachten) beweiſt nur, daß Winers parodiſche Verhöhnung der philologiſchen Exegeſe des abgeblühten pelagianiſchen Geſchlechts (in der neuen Vorrede zur Grammatik) nicht übertrieben iſt. Auch die Erklärung von Didymus: cujus et filias eas factas esse dicit per operationes bonas (gleich darauf allegoriſirt er aber) hat gegen ſich, daß man nur durch den Glauben Erbe der Verheißung an Abraham und Sarah, und ſomit Beider geiſtiges Kind werden kann, Röm. IV, 11 f. (Auch Oekum. und Theophyl. erklären es theils vom Glauben, theils mit Bezug auf das Geſchlecht Sarahs und der Chriſtinnen, vgl. o.). Auch würden in dieſem Falle die beiden Participia beſſer im aor. ſtehen, da ſie Vergangenes ausdrücken würden, und zwar in Bezug auf eine momentane Handlung. Benſon, der einzig dieſen Unterſchied des Tempus zu beachten ſcheint, erklärt daher: geworden ſeyd und auch bleiben werdet, ſo lange ihr Gutes u. ſ. w. Aber ungezwungener iſt die Auflöſung des Particips, die ſchon bei καλουσα ſtattfinden mußte, um ſo mehr, da dieſe Sätze correſpondiren: wie ihr Dies dadurch beweiſet oder wie wir daraus erſehen können, wenn —. Denn durch Werke, gleich denen Abrahams, wird ein gleicher Glaube bewieſen und erkannt (Joh. VIII, 39., Jak. II, 18.). ἀγαθοπ. von der Pflichterfüllung überhaupt, nicht, wie Oekum., Theophyl., Flacius, Grotius erklären, von der Wohlthätigkeit; beſonders aber mit Bezug auf die Pflichterfüllung gegen den Mann, gleich der Sarahs (vgl. oben C. II, 15. 20.). Dieſe Stelle verſtärkt auch den Beweis, daß der Apoſtel an Heidenchriſten ſchrieb. Zu Jüdinnen hätte er nicht wohl ſagen können: ihr ſeyd Sarahs Kinder geworden, ohne deutlicher zu ſprechen: auch geiſtig oder wahrhaft (wie Beauſobre vraiment ergänzt) ſeyd ihr jetzt ihre Kinder geworden. μη und μηδ. beweiſen auch für die ſubjective Auffaſſung der Participien und ihre Erklärung durch wenn. (Vgl. zu C. IV, 4; Röm. VIII, 4. u. a.). Bedeuteten ſie etwas Hiſtoriſches, ſo müßte ja οὐ, οὐδ. ſtehn (Winer, Gr. S. 399.).

πτοησις bietet eine Schwierigkeit dar. Es ſteht zuerſt von jeder Erſchütterung, heftigen Erregung durch Leidenſchaft, ſo namentlich 1. durch den Geſchlechtstrieb, *Aristot.* de generat. ani-

mal. l. IV, c. 5., welchen Sinn auch hier anzuwenden Salmero und H. Stephanus (in den Schediasm.) versuchten, aber ohne daß man dadurch einen Sinn erhält; 2. durch Furcht, sodaß es a) bald die subj. Furcht selbst, b) bald obj. den Schrekken oder selbst das Schreckende bezeichnet. Die Bed. a) erweisen Krebs und Lösner aus Philo und Josephus, u. nimmt auch H. Stephanus im Thesaurus an. Hesych. erklärt es durch δειλια. Das gleichbedeutende πτοια findet sich bei Polyb. IV, 8., Joseph., ant. XIX, 1, 17. 3, 1. Dabei ist es stärker als φοβος, 1 Makk. III, 25. Das Verbum steht für פחד, ערץ, חתת, חרד, z. B. 1 Chron. XXII, 13., Hiob XXIII, XXXII, 15. (Jos., b. j. I, 30., 4.: ἐπτηχο δε τῳ φοβῳ, die Furcht erschütterte, verwirrte ihn). Eben so stark, aber objectiv ist die Bedeutung Spr. III, 25. (für פחד): Καὶ οὐ φοβηθησῃ πτοησιν ἐπελθοῦσαν, οὐδε ὁρμας ἀσεβων ἐπερχομενας. Es kommt also Alles auf den Sinn an, den die beiden Auffassungen desselben Begriffs geben. Gezwungen ist offenbar die specielle Beziehung, die Grotius hineinbringt: laßt euch nicht durch Schreckmittel (Drohungen u. dgl.) zur Uebertretung eurer ehelichen Pflicht bewegen, denn in Sarahs Geschichte kommt nicht einmal Etwas der Art vor. Eben so wenig hat die Erklärung der drei zuerst genannten ältern Exegeten, die auch Wolf nicht mißbilligt, und Clarius, Hottinger und Stolz befolgen, für sich: und das nicht aus Furcht (sondern freiwillig). Luthers Erklärung von abergläubischer Furcht ist nicht willkürlicher. Mehr hätte die von Mill, die auch Wolf billigt, für sich, nach der der Apostel den Frauen Gehorsam befiehlt (ἀγαθοπ.), aber, damit sie nicht in den entgegengesetzten Fehler (Muthlosigkeit im Bekenntniß und in religiöser Pflichterfüllung) verfielen, hinzusetzte: aber so, daß ihr euch durch Nichts in Schrecken setzen, einschüchtern laßt. In και μη träte dann seine adversative Bedeutung (Hermann zum Viger, p. 531. Ueber das einfache και als adversativ vgl. auch Palairet zu Mtth. XI, 18.) hervor. Indeß liegt dieser Gedanke dem Zusammenhange zu fern, und wir kehren also zu der schon von Oekum. gegebenen Erklärung: wenn ihr Gutes thut und euch dabei nicht fürchtet, zurück, ohne

Dies so speciell, wie er, auf die Furcht vor den sparsamen Männern zu beziehn. Dabei fassen wir πτ. am Besten subjectiv: non territae ullo pavore (Erasmus, Valla, Calvin), gerade wie Mrk. IV, 41.: ἐφοβήθησαν φοβον μεγαν, sodaß das Letzte stärker ist (vgl. unten V. 14.). Warum μη steht, wurde schon erklärt (Bengel: et non); μηδ. sagt, daß sie sich in keiner Art, also vor Nichts fürchten sollen (so Phil. I, 28.: μη πτυρομενοι ἐν μηδενι, vgl. darüber Wahl, II, p. 100.). Die Frage, wie diese Ermahnung mit dem Vorbilde Sarahs zusammenhänge, hat Viel zu schaffen gemacht. Am Besten bezieht man sie mit Erasmus auf den Charakter Sarahs im Allgemeinen (auch ihr Gehorsam war im Allgemeinen erwähnt und durch das Specielle nur bewiesen worden), dessen Festigkeit unverkennbar ist: Vos estis Sarae filiae, quae mulieris optimae mores et masculum animi robur refertis, bonis operibus ornantes vosmet ipsas, ac fiduciam omnem collocantes in Deo, cujus praesidio fretae, non est quod quidquam expavescatis imbecillitate muliebri (Paraphr.). Dabei kann man sehr gut eine Rückbeziehung auf das ἐλπιζ. ἐπι τ. Θ. annehmen (auch Sarahs Glaube wird gerühmt, Hebr. XI, 11.), das dadurch auch seine nähere praktische Bedeutung erhält. Den heiligen Weibern, die Gott furchtlos vertrauten und ihren Männern demüthig gehorchten, sollen die Christinnen nachahmen — selbst wenn sie um Gottes willen leiden müßen oder ihre Männer ungläubig sind: „Thue Recht und scheue Niemand" (Carpzov), vgl. V. 13. 14., und im Ganzen die Schilderung eines guten Weibes Spr. XXXI.

7. *Οἱ ἄνδρες ὁμοίως συνοικοῦντες κατὰ γνῶσιν ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει τῷ γυναικείῳ, ἀπονέμοντες τιμὴν ὡς καὶ συγκληρονόμοις χάριτος ζωῆς εἰς τὸ μὴ ἐγκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν.*]

Der Apostel hatte die Pflichten der Unterthanen und Knechte, nicht die der Könige und Herren beschrieben, sey es, daß unter Denen, an die er schrieb, sich weniger Herren als Sclaven

2. ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἁγνὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν·]

Convertit sermonem ad mulieres, ut ex modo loquendi, qui magis familiaris est, alliciat eas ad bonum (Huß). Eine dem lebhaften Schriftſteller gewöhnliche Wendung (vgl. Cap. II, 20.). ἐποπτ., auch hier nicht vom oberflächlichen Anſchaun, ſondern von der (durch täglichen Anblick erzeugten) beſſern Einſicht. Vgl. zu C. II, 12. Ueber ἀναστρ. ſ. zu C. I, 15. ἁγνη wurde meiſt, z. B. von Erasm., Valla, Calvin, Flacius, Grotius, Benſon zu ſpeciell gefaßt: puram, castam. Richtiger Beza, Henſler, Stolz, Hott.: sancta, pura im Allgemeinen. Die enge Verbindung Deſſelben theils mit dem Vorhergehenden, theils mit ἐν φοβῳ iſt nicht zu überſehn: Durch den Gehorſam ſollen die ungläubigen Männer gewonnen werden, nämlich wenn ſie dieſen in Furcht heiligen Wandel ſehn. φοβῳ wird willkührlich eingeſchränkt, wenn man Θεου dabei ſuppl., wie Grot., Pott, Stolz. Nach dem Zuſammenhang iſt es die Furcht vor dem Gatten (Eph. V, 33.). Indeß iſt es beſſer, ſtatt mit Henſler zu überſetzen: die mit Ehrerbietung verbundene Unſträflichkeit, es mit Calov allgemein zu faſſen, da die chriſtliche Furcht immer auf der Furcht vor Gott beruht (Eph. V, 23., Kol. III, 18.); und Hottingers Ueberſ.: gewiſſenhaften und unſträflichen W., wäre gut, wenn ſie nicht ſchwächte. Dieſen geräuſchloſen, demüthigen, ſorgſam reinen Wandel ſtellt nun Petrus noch mehr ins Licht, im Gegenſatze zu dem lauten, üppigen Weſen der weltlichen Frauen, die in Eitelkeit ſich ſelbſt verherrlichen und erheben wollen, ähnlich wie Paulus 1 Tim. II, 9 f. vgl. V. 11 f.

3. ὧν ἔστω, οὐχ' ὁ ἔξωθεν, ἐμπλοκῆς τριχῶν καὶ περιθέσεως χρυσίων ἢ ἐνδύσεως ἱματίων κόσμος, 4. ἀλλ' ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέος καὶ ἡσυχίου πνεύματος, ὅ ἐστιν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ πολυτελές·]

Der Zuſammenhang dieſes Satzes mit dem vorigen wird meiſt ſehr locker gefaßt. Der Apoſtel geht aber nicht etwa zu einer

einer allgemeinen Ermahnung gegen den Luxus und die Eitelkeit über, sondern spricht davon mit Beziehung auf das eheliche Verhältniß. Aber auch in dieser Sphäre eifert er nicht z. B. aus dem Grunde dagegen, weil sie das Hauswesen zerrütten, sondern aus einem Grunde, der in der Weiblichkeit liegt, wie sie das Christenthum wiederherstellt, im Gegensatze zu der verderbten Weltsitte. Dies beweist der allgemeine Zusammenhang des Satzes (Erasmus dagegen faßt ihn fast zu enge, indem er darin die Vorschrift findet, durch moralische Liebenswürdigkeit die Männer zu gewinnen), dann besonders der positive Theil Desselben (V. 4.) und endlich die Verbindung mit dem Folgenden (s. u.). Das, was der Apostel hier verlangt, ist ein sanftmüthiger, stiller Geist. πραΰς, milde, entgegenkommend, demüthig, (Matth. XXI, 5.: hebr. עני, vgl. u. V. 15.); ἡσυχ. geräuschlos, vgl. Vers 1.: ἄνευ λογου, und zugleich von der eigenen Gemüthsruhe, die auf Sanftmuth und Gleichmuth, oder noch tiefer auf Ergebung (beim Weibe: auch in den Willen des Mannes) beruht und sich in der ganzen Thätigkeit abspiegelt. (So steht ἡσύχιος βιος 1 Tim. II, 2. vom ruhigen Bürgerleben, vgl. bes. 2 Thess. III, 12. und Pelt z. d. St., und den Befehl Pauli an die christlichen Frauen, 1 Tim. II, 11 f.) Als Gegensatz hiezu verbietet nun hier Petrus den eiteln Schmuck, mithin als Etwas, was zu dem Berufe des Weibes, still und unterthänig zu wirken, nicht passe. Μετα αἰδους και σωφροσυνης soll eine Christin sich kleiden (1 Tim. II, 9.), ihrem Wesen und ihrer Stellung zum Manne gemäß. Vgl. die Schilderung 1 Tim. V, 14. im Gegens. zu 13.

Zu ὡν ἐστω ist nicht etwa mit Pott ein zweites ὁ κοσμος als Subject zu ergänzen, sondern es heißt schlichtweg: deren Sache, Eigenthümlichkeit, oder, wenn man will, mit specielleret Gedankenbeziehung auf κοσμος, deren Auszeichnung sey, — nicht der äußerliche Schmuck (ὁ ἐξ ω.), der da besteht in u. s. w. (lauter Genitive der Materie): ἐμπλ. τρ., künstliches Flechten der Haare (Philo, p. 861., von einer Buhlerin: περιεργῳ ποικιλίᾳ τας της κεφαλης τριχας ἀναπεπλεγμενη), bei Paulus πλεγμάτα, Haartouren. (Ueber die verschiedenen Namen derselben vgl. Pott oder Hesych., Beschreibungen bei Hieronymus in Calov z.

d. St., Hartmanns Hebräerin am Putztische, Abth. II, Sc. 2.) Nach Bengel stehn hier absichtlich lauter Substantiven, die die Handlung und somit die Mühe dieses Schmückens ausdrücken. περιθ., ein aus dem von solchen Dingen gebräuchlichen Verbum gebildetes Hauptwort, wie ἀποθεσις (unten V. 21., 2 Pet. I, 14.) und ἐνδυσις. Bei Letzterm versteht sich von selbst, daß Petrus damit nicht die Gewänder, sondern den κοσμος ἐνδ. ἱμ. = ἱματισμος πολυτελης 1 Tim. II, 9. verbieten will. χρυσια bedeutet hier zusammenfassend Ringe, Spangen, Ketten und allen Schmuck von Gold überhaupt (*Demosth.* in Olympiod. z. E. von einer Dirne: χρυσια καλα ἐχουσαν και ἱματια καλα. Vgl. Manches bey Kypke). Die Nichtswürdigkeit solcher Dinge im Vergleich mit den moralischen Eigenschaften und dem gebührenden Wandel erkannten schon die Alten. Plato, de rep. 1., sagt: δικαιοσυνην δε ζητουντες, πραγμα πολλων χρυσιων τιμιωτερον. Und von den Frauen insbesondere heißt es in einem der kleinern Dichter:

Γυναικι κοσμος ὁ τροπος κου χρυσια.

Melisse a. a. O.: Τοις ἑταιραις γαρ ταδε χρησιμα ποτην (προς την) των πλειονων θηραν (vgl. Chrysost. in ep. ad Hebr., homil. 28., und oben). ταν δε ποθ' ἑνα τον ἰδιον ἀρεστουσας γυναικος ὁ τροπος πελει κοσμιος, και οὐχι αἱ στολαι. ἐχοις δ' ἀν ἐπι τας ὀψεος ἐρυθημα μεν σαμειον (als Zeichen) αἰδους ἀντι φυκεος· καλοκαγαθιαν δε (vgl. unten V. 6.) και σωφροσυναν (vgl. das Folgende) ἀντι χρυσω και σμαραγδω. Plutarch praec. nupt., den Jk. Cappellus hier anführt, erzählt: Του Δυσανδρου θυγατρασιν ὁ τυραννος ὁ Σικηλιος ἱματια και πλοκια των πολυτελων ἐπεμψεν. Ὁ δε Δυσανδρος οὐκ ἐλαβεν, εἰπων, ταυτα τα κοσμια καταισχυνει μου μαλλον ἡ κοσμησει τας θυγατερας. (Vgl. daselbst die Stelle aus Sophokl.) Und ebendaselbst: Κοσμος γαρ ἐστιν, ὡς ἐλεγε Κρατης, το κοσμουν· κοσμει δε το κοσμιωτεραν γυναικα ποιουν· ποιει δε ταυτην οὐ χρυσος, οὐτε σμαραγδος, οὐτε πορπη, ἀλλ' ὁσα σεμνοτητος, εὐταξιας, αἰδους ἐμφασιν περιθησιν (was sie umgiebt mit dem

Ausdruck der —). And. folgt sogleich. Der Apostel aber geht mit seinem positiven Satze (V. 4.) tiefer ein.

Da wir nach ἀλλ' nicht ὁ κοσμος ἐστω ergänzen (s. o.), sondern ὁ κρ. ἀνθρ. als das wahre Subject zu ἐστω V. 3. nehmen, wird der ganze Satz leichter verständlich. της καρδ. ist hier ebenfalls genit. essentiae, der verborgene Mensch, der das Herz ist, d. h. der Mensch, insofern er nicht äußerlich und Andern sichtbar, d. h. Leib, sondern innerlich und verborgen, d. h. Herz, ist (Röm. II, 29., 1 Kor. XIV, 25). So ὁ ἐσω ἀνθρωπος Röm. VII, 22., 2 Kor. IV, 16., Eph. III, 16. Vgl. Koppe z. dss. St., *H. Stephani* Schediasmata, und Knapp, scrr. p. 392. not., Tholuck zu Röm. VII, 22.; wo sich die Beispiele finden, z. B. Plato, de rep. l. IX.: του ἐξω ἀνθρωπου ὁ ἐντος ἀνθρωπος ἐσται ἐγειρατερστατος. Plotin, enead. I, 1, 10: θηριου ζωωθεν το σωμα, ὁ δε ἀληθης ἀνθρ. ἀλλος, (nämlich) ὁ ἐνδον ἀνθρ. Philo, de agric. p. 188 ed. Fr.: ἀνθρωπος ἐν ἑκαστῳ ἡμων τις ἀν ειη πλην ὁ νους; Hieraus erhellt zugleich, daß damit nur schlechtweg das innere Ich, jedes, auch des natürlichen, Menschen (im Gegensatz zum Körper) bezeichnet wird, wie Calvin, Cornel. a Lapide, Bengel u. Tholuck a. a. O. es nehmen, nicht, wie Beza, Flacius, Calov, der Mensch, insofern er wiedergeboren (nicht Fleisch) ist: mens animusque latens (Erasm. und Ambros. l. III, epist. 11.). Davon unterschieden ist also der heilige Geist, der, in diesen innern Menschen gegeben, ihn erst gläubig macht und dann im Glauben befestigt (Eph. III, 16.); der innere Mensch, auf den Gott sieht, ist ihm nicht in jedem Zustande gefällig, sondern nur in Verbindung mit dem göttlichen Principe selbst. So erklärt sich nun unsere Stelle im Allgemeinen folgendermaßen: Nicht der äußere Schmuck, der des Leibes, geziemt christlichen Frauen, sondern ihnen geziemt der innere Mensch in dem unvergänglichen Schmucke des sanften und ruhigen Geistes. (Ganz so Bengel, ähnlich auch Calvin, Zeger, Hornejus.) Dem Schmuck des Leibes gegenüber pflegten schon die Alten die sittlichen Eigenschaften als Schmuck der Seele zu bezeichnen. Docebat *Cato*, qui anxie occupantur in corporis cultu, animi cultum ne-

gligere (Calvin). Aristoteles sagt (oeconom.): ὅτι μητε το των ἐνδυματων λαμπρον, μητε του καλλους το ἐξοχον, μητε χρυσιου μεγεθος οὑτω συντελει εἰς συστασιν (Empfehlung) γυναικος, ὡς ἡ των πραγματων εὐταξια και το του βιου σεμνον τε και εὐπρεπες. ὡς ἁπας μεν τοιουτος ὁ της ψυχης κοσμιος ἐπερασιος μαλλον και βεβαιοτερος πολλῳ κ. τ. λ. Daß daſſelbe Bild in der Bibel in mannigfacher Art gebraucht wird, iſt auch bekannt. Vgl. von der guten Hausfrau Spr. XXXI, 25.: ἰσχυν και εὐπρεπειαν ἐνεδυσατο, 1 Tim. II, 9 f.: κοσμειν ἑαυτας - δι ἐργων ἀγαθων, und gleich in unſ. Cap. den fg. V. Hier nun wird der Quell alles einzelnen Guten, der Geiſt ſelbſt, als das Schmückende dargeſtellt (nicht wie Beza, Pott und Andere erklären, als Beſchreibung des verborgenen Menſchen beigefügt), indem er der weiblichen Seele jene chriſtlich-weiblichen Eigenſchaften, die ſtille Gemüthsruhe, verleiht. — ἀφθ. nimmt Grot. in der Bedeutung unverführbar (ähnlich Erasm.: ohne Flecken; Luther: unverrückt), wogegen beſonders Hottinger den Gegenſatz zu dem vergänglichen Schmucke des Leibes geltend macht, und, was den Ausdruck betrifft, mit Recht (ſ. C. I, 23., vgl. 7. 18.). Aber weſentlich iſt die Unvergänglichkeit des geiſtigen Schmuckes moraliſcher Natur. Ganz richtig alſo Beza (vgl. auch Flacius): sinceritas oder incorruptio. Das adj. neutr. ſteht bekanntlich öfter für ein abstractes Hauptwort (Beiſpiele bei Winer, Gr. S. 190.). Hier aber wäre es doch ſehr leicht geweſen, das Subſt. zu ſetzen (das gewöhnliche ἀφθαρσια), wenn der Apoſtel es gewollt hätte. Es ſcheint alſo, daß er den concreten Ausdruck vorzog, und der Grund davon iſt auch klar. So ſtellt ſich nämlich das ἀφθ. in einen lebendigern Gegenſatz zu dem äußern Schmucke, als der wahre (ohne daß man etwa κοσμῳ zu ergänzen brauchte). — ὁ kann, wie Erasmus meint, auf πνευμα oder auf das Ganze bezogen werden. Nach unſerer Erklärung tritt aber το ἀφθ. als das Hauptſubject hervor, und wir beziehn es demnach mit Bengel auf Dieſes, als welches der Schmuck iſt, der ἐνωπ. του Θεου (in Gottes Augen, wie παρα Θεῳ C. II, 4. 20.), wie jener äußere in den Augen der Menſchen (1 Tim. II, 9.), πολυτελ. iſt (ſynon. mit πολυτιμος

oben Cap. I, 19.). Unter πνευμα verstehn wir also nach Eph. III, 16 mit Athanasius (ad Serap.) den heiligen Geist, der das Herz fest macht und ausschmückt, und der selbst πραΰς und ἡσυχ. ist (vgl. Luk. IV, 55. Ueber diese Worte selbst, s. o.) und insofern er dem Menschen mitgetheilt ist, wie er hier betrachtet wird, diese Eigenschaften in ihm hervorbringt, Gal. V, 22. — Fragen wir nun noch, ob der Apostel den gläubigen Frauen schöne Gewänder, Goldgeschmeide u. s. f. überhaupt verbiete, so fällt nach unserer Erklärung des Zusammenhangs der Stelle die Antwort so aus, daß Dies Alles als Werkzeug und Nahrungsstoff der Eitelkeit verboten ist, d. h. insofern dies Weib solche Dinge liebt und nicht insofern es sie nur aus Pflicht gebraucht, ohne Mißbrauch (1 Kor. VII, 31.). So Luther: „Ein Weib soll also gesinnet seyn, daß sie des Schmuckes nicht achte. Sonst wenn das Volk auf den Schmuck geräth, höret es nicht davon auf; das ist ihre Art und Natur; darum soll es ein christlich Weib verachten. Wenn es aber der Mann will haben, oder sonst eine redliche Ursach ist, daß sie sich schmückt, gehet es wohl hin."

5. *οὕτω γάρ ποτε καὶ αἱ ἅγιαι γυναῖκες, αἱ ἐλπίζουσαι ἐπὶ τὸν Θεὸν, ἐκόσμουν ἑαυτάς, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν;* 6. *ὡς Σάῤῥα ὑπήκουεν τῷ Ἀβραάμ, κύριον αὐτὸν καλοῦσα·*]

Ueber ἁγ. s. zu C. I, 2., über ἐλπ. ἐπι τ. Θ., oder, wie Andere lesen, εἰς Θ. s. zu C. I, 13. S. 145., über ἐκοσμ. das Vorhergehende. Ihr Schmuck bestand in der Unterthänigkeit (*αὐταὶ, φησιν, κοσμον τουτον ἡδεισαν μονον, το προς τους ἑαυτων ἀνδρας πειθηνιον.* Oekum., vgl. Theophyl.). So sind sie Vorbilder der christlichen Frauen. Es ist also auch hiedurch gewiß, daß im Vorhergehenden die Eitelkeit als Gegensatz der weiblichen Unterthänigkeit verboten wurde. Grotius, der Einzige, der den Widerspruch dieses Satzes gegen seine Erklärung des Vorigen fühlt, erklärt deswegen auch οὕτω ganz willkürlich: nempe virtutibus. Sehr richtig, nur daß der Apostel hier durch

einen Zusatz bestimmt, worin diese virtutes bestanden hätten (vgl. Calov). Auch ἐλπίς gehört zunächst nicht zu diesen hier empfohlenen Tugenden, wie Flacius will, sondern sagt ausführlicher, worin die Heiligkeit dieser Frauen bestand, warum die Christinnen ihnen nachahmen sollen (vgl. das Folg.). Mit ὡς wird ein einzelnes Beispiel angeführt (vgl. Oekum., und Winer, Gr. S. 386., gegen Pott). ὑπήκουεν, als Imperf. (wie Lachmann liest), drückt die Dauer aus; καλουσα κ. τ. λ. ist ein Ausdruck und Beweis dieses Gehorsams, welchen die Geschichte aufbewahrte. Sarah wird auch von den Rabbinen bisweilen als Muster angeführt; so in der Parallelstelle, die Drusius beibringt (Musar, c. 6. fol. 73., col. 2.): Stat (uxor bona) coram eo (marito) et ministrat ei et vocat eum dominum suum. Quod ex Sara discimus, quae Abrahamum maritum vocabat dominum suum, quum diceret: „Dominus meus senuit." (1 Mos. XVIII, 12. Auch Hannah, 1 Sam. I, 8,) κυριον oder δεσποιναν nannten auch die Griechinnen älterer Zeit (corruptis moribus mos inolevit contrarius, Grotius) ihre Männer (s. Elsner und Wolf). Und daß diese Benennung bei rechtschaffenen Frauen Bedeutung hatte, beweist die Erzählung Plutarchs, die Alberti anführt (de virt. mul. p. 252.), in der Timoleons Gattin dem Tyrannen Aristotimus sagt: εἰ μην ἡς ἀνηρ φρονιμος, οὐκ ἀν διελεγου γυναιξι προ ἀνδρων, ἀλλα προς ἐκεινους ἀν, ὡς κυριους ἡμων, ἐκπες κ. τ. λ.

ἧς ἐγενήθητε τέκνα, ἀγαθοποιοῦσαι καὶ μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν·]

Dies ist nun der Grund, warum die heil. Frauen der Vorzeit, namentlich Sarah, nicht nur im Allgemeinen musterhaft seyen, sondern den Christinnen als Vorbild dienen sollen: weil ihr ihre Kinder geworden seyd (momentane Handlung). Ἀναγκη γαρ τας θυγατερας μιμεισθαι τας ἑαυτων μητερας (Oekum. und Theophyl.). Potts Erklärung ἐγεν. pro fut. ἐσεσθε (so übersetzen auch Stolz, Hensler, Beausobre, ähnlich Hott. Carpzov und Bolten, welche beide Alles von ὡς — τεκν

lt Vater als Parentheſe betrachten) beweiſt nur, daß Winers irodiſche Verhöhnung der philologiſchen Exegeſe des abgeblühten lagianiſchen Geſchlechts (in der neuen Vorrede zur Grammatik) ht übertrieben iſt. Auch die Erklärung von Didymus: cujus filias eas factas esse dicit per operationes bonas (gleich rauf allegoriſirt er aber) hat gegen ſich, daß man nur durch n Glauben Erbe der Verheißung an Abraham und Sarah, und mit Beider geiſtiges Kind werden kann, Röm. IV, 11 f. (Auch ekum. und Theophyl. erklären es theils vom Glauben, theils it Bezug auf das Geſchlecht Sarahs und der Chriſtinnen, vgl.). Auch würden in dieſem Falle die beiden Participia beſſer n aor. ſtehen, da ſie Vergangenes ausdrücken würden, und zwar Bezug auf eine momentane Handlung. Benſon, der einzig ieſen Unterſchied des Tempus zu beachten ſcheint, erklärt daher: eworden ſeyd und auch bleiben werdet, ſo lange ihr Gutes u. w. Aber ungezwungener iſt die Auflöſung des Particips, die chon bei καλουσα ſtattfinden mußte, um ſo mehr, da dieſe Sätze orreſpondiren: wie ihr Dies dadurch beweiſet oder wie wir dar- us erſehen können, wenn —. Denn durch Werke, gleich denen Abrahams, wird ein gleicher Glaube bewieſen und erkannt (Joh. VIII, 39., Jak. II, 18.). ἀγαθοπ. von der Pflichterfüllung überhaupt, nicht, wie Oekum., Theophyl., Flacius, Gro- ius erklären, von der Wohlthätigkeit; beſonders aber mit Be- ug auf die Pflichterfüllung gegen den Mann, gleich der Sarahs (vgl. oben C. II, 15. 20.). Dieſe Stelle verſtärkt auch den Beweis, daß der Apoſtel an Heidenchriſten ſchrieb. Zu Jüdinnen hätte er nicht wohl ſagen können: ihr ſeyd Sarahs Kinder geworden, ohne deutlicher zu ſprechen: auch geiſtig oder wahrhaft (wie Beauſobre vraiment ergänzt) ſeyd ihr jetzt ihre Kinder geworden. μη und μηδ. beweiſen auch für die ſubjective Auf- faſſung der Participien und ihre Erklärung durch wenn. (Vgl. zu C. IV, 4; Röm. VIII, 4. u. a.). Bedeuteten ſie etwas Hi- ſtoriſches, ſo müßte ja οὐ, οὐδ. ſtehn (Winer, Gr. S. 399.).

πτοησις bietet eine Schwierigkeit dar. Es ſteht zuerſt von jeder Erſchütterung, heftigen Erregung durch Leidenſchaft, ſo na- mentlich 1. durch den Geſchlechtstrieb, *Aristot.* de generat. ani-

mal. l. IV, c. 5., welchen Sinn auch hier anzuwenden Salmero und H. Stephanus (in den Schediasm.) versuchten, aber ohne daß man dadurch einen Sinn erhält; 2. durch Furcht, sodaß es a) bald die subj. Furcht selbst, b) bald obj. den Schrekken oder selbst das Schreckende bezeichnet. Die Bed. a) erweisen Krebs und Lösner aus Philo und Josephus, u. nimmt auch H. Stephanus im Thesaurus an. Hesych. erklärt es durch δειλια. Das gleichbedeutende πτοια findet sich bei Polyb. IV, 8., Joseph., ant. XIX, 1, 17. 3, 1. Dabei ist es stärker als φοβος, 1 Makk. III, 25. Das Verbum steht für פחד, ערץ, חרד, חתת, z. B. 1 Chron. XXII, 13., Hiob XXIII, XXXII, 15. (Jos., b. j. I, 30., 4.: ἐπτοηντο δε τῳ φοβῳ, die Furcht erschütterte, verwirrte ihn). Eben so stark, aber objectiv ist die Bedeutung Spr. III, 25. (für פחד): Και οὐ φοβηθηση πτοησιν ἐπελθοῦσαν, οὐδε ὁρμας ἀσεβων ἐπερχομενας. Es kommt also Alles auf den Sinn an, den die beiden Auffassungen desselben Begriffs geben. Gezwungen ist offenbar die specielle Beziehung, die Grotius hineinbringt: laßt euch nicht durch Schreckmittel (Drohungen u. dgl.) zur Uebertretung eurer ehelichen Pflicht bewegen, denn in Sarahs Geschichte kommt nicht einmal Etwas der Art vor. Eben so wenig hat die Erklärung der drei zuerst genannten ältern Exegeten, die auch Wolf nicht mißbilligt, und Clarius, Hottinger und Stolz befolgen, für sich: und das nicht aus Furcht (sondern freiwillig). Luthers Erklärung von abergläubischer Furcht ist nicht willkürlicher. Mehr hätte die von Mill, die auch Wolf billigt, für sich, nach der der Apostel den Frauen Gehorsam befiehlt (ἀγαθοπ.), aber, damit sie nicht in den entgegengesetzten Fehler (Muthlosigkeit im Bekenntniß und in religiöser Pflichterfüllung) verfielen, hinzusetzte: aber so, daß ihr euch durch Nichts in Schrecken setzen, einschüchtern laßt. In και μη träte dann seine adversative Bedeutung (Hermann zum Viger, p. 531. Ueber das einfache και als adversativ vgl. auch Palairet zu Mtth. XI, 18.) hervor. Indeß liegt dieser Gedanke dem Zusammenhange zu fern, und wir kehren also zu der schon von Oekum. gegebenen Erklärung: wenn ihr Gutes thut und euch dabei nicht fürchtet, zurück, ohne

Dies so speciell, wie er, auf die Furcht vor den sparsamen Männern zu beziehn. Dabei fassen wir πτ. am Besten subjectiv: non territae ullo pavore (Erasmus, Valla, Calvin), gerade wie Mrk. IV, 41.: ἐφοβήθησαν φοβον μεγαν, sodaß das Letzte stärker ist (vgl. unten V. 14.). Warum μη steht, wurde schon erklärt (Bengel: et non); μηδ. sagt, daß sie sich in keiner Art, also vor Nichts fürchten sollen (so Phil. I, 28.: μη πτυρομενοι ἐν μηδενι, vgl. darüber Wahl, II, p. 100.). Die Frage, wie diese Ermahnung mit dem Vorbilde Sarahs zusammenhänge, hat Viel zu schaffen gemacht. Am Besten bezieht man sie mit Erasmus auf den Charakter Sarahs im Allgemeinen (auch ihr Gehorsam war im Allgemeinen erwähnt und durch das Specielle nur bewiesen worden), dessen Festigkeit unverkennbar ist: Vos estis Sarae filiae, quae mulieris optimae mores et masculum animi robur refertis, bonis operibus ornantes vosmet ipsas, ac fiduciam omnem collocantes in Deo, cujus praesidio fretae, non est quod quidquam expavescatis imbecillitate muliebri (Paraphr.). Dabei kann man sehr gut eine Rückbeziehung auf das ἐλπιζ. ἐπι τ. Θ. annehmen (auch Sarahs Glaube wird gerühmt, Hebr. XI, 11.), das dadurch auch seine nähere praktische Bedeutung erhält. Den heiligen Weibern, die Gott furchtlos vertrauten und ihren Männern demüthig gehorchten, sollen die Christinnen nachahmen — selbst wenn sie um Gottes willen leiden müßen oder ihre Männer ungläubig sind: „Thue Recht und scheue Niemand" (Carpzov), vgl. V. 13. 14., und im Ganzen die Schilderung eines guten Weibes Spr. XXXI.

7. Οἱ ἄνδρες ὁμοίως συνοικοῦντες κατὰ γνῶσιν ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει τῷ γυναικείῳ, ἀπονέμοντες τιμὴν ὡς καὶ συγκληρονόμοις χάριτος ζωῆς εἰς τὸ μὴ ἐγκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν.]

Der Apostel hatte die Pflichten der Unterthanen und Knechte, nicht die der Könige und Herren beschrieben, sey es, daß unter Denen, an die er schrieb, sich weniger Herren als Sclaven

befanden, und er ihnen alſo lieber ihre Pflichten als die Pflichten gegen ſie vorſtellen wollte (zur Beſchämung der Neuern, die vor den Untergebenen am Liebſten von den Pflichten der Obern re-den), ſey es, daß er überhaupt vorzog, das ſchwierigere Verhältniß ausführlicher zu behandeln, an die Herren aber nur die allgemeinen Vorſchriften zu richten, die V. 8 ff. folgen und auch für ihre beſondern Verhältniſſe ausreichend ſind. Ehe er aber zu Dieſen übergeht, fügt er der ausführlichen Ermahnung an die Frauen noch ein kurzes Wort an die Männer bei, nicht als ob er Dieſe zu den Untergebenen rechnete, ſondern um dem Mißbrauch des Befehls an die Frauen von ihrer Seite vorzubeugen, und das eheliche Verhältniß nicht als ein bloßes Rechtsverhältniß (der Unter- und Ueberordnung), ſondern auch als ein individuelles (gegenſeitiger Liebe) darzuſtellen. Die Rechtspflichten der Männer (ihre Frauen zu ernähren, beſchützen u. ſ. f.) berührt er nicht, ſondern nur die höhern, moraliſchen, die der Mann als Haupt der Frau frei erfüllen ſoll. Dieſe ſind theils allgemein die aufopfernde Liebe (Eph. V, 25.; Gegenſatz die Zwangspflicht der Frauen: Gehorſam in Furcht V. 33.), die das Wohl des Andern zum eignen Wohle macht (daſ. V. 28 f.) und es alſo (nicht nach vorgeſchriebenen Regeln, ſondern) nach eigener beſſer Erkenntniß (κατα γνωσιν) ſo zu befördern ſucht, daß ſie das Andere als die eigene Ehre anſieht (1 Kor. XI, 7.), — welches allgemeine und natürliche Verhältniß (Eph. V, 31) aber freilich erſt im Chriſtenthume recht erkannt wird (daſ.), — theils ſpeciell in der Gnadengemeinſchaft, in der die Eheleute für die Ewigkeit ſtehen (ὡς και συγκλ. χ. ζ.), und in der beide Theile ſich ſchon in dieſer Zeit zu befeſtigen ſuchen ſollen (εἰς το μη κ. τ. λ.), ſodaß dies chriſtliche Verhältniß alle Bitterkeit im Benehmen verwehrt (Kol. III, 19.) und alſo jenes Rechtsverhältniß völliger Unterwürfigkeit moraliſch mildert und verklärt, weshalb auch Paulus nach jenem Ausſpruche, der Mann ſey nicht aus dem Weibe, noch wegen des Weibes erſchaffen, gleich wieder hinzuſetzt: πλην οὐτε ἀνηρ χωρις γυναικος - ἐν κυριῳ κ. τ. λ. (1 Kor. XI, 11 f.). — ὁμοιως vicissim (Grotius). Similitudo non spectat ad officia specialia, quae alia habet

uxor, alia maritus, sed ad fundamentum amoris. Sic *similiter* c. V, 5. (Bengel). Die Vorschrift selbst zerfällt, wie schon Erasmus bemerkt, in zwei Theile, deren jeder seinen Grund hat:

I. Συνοικ. steht zuerst von allem Beisammenwohnen, täglichem Umgange, namentlich der Eheleute (wie das Transitiv συνοικιζω seine Tochter verheirathen heißt); daher euphemistisch wie unser: beiwohnen (z. B. 5 Mos. XXIV, 1., vgl. *Palairet*, Raphel. ex Polyb., und Wetst.); diese engere Bedeutung paßt aber hier nicht in den Zusammenhang (eine Erklärung, die Oekum. und Theophyl. beibringen, nach der eine allmähliche, weise Enthaltsamkeit empfohlen wird, vgl. unten, ist wie sie selbst etwas fühlen, ganz gezwungen); und Raphel. bemerkt mit Recht, daß man hier kein Recht habe, den Begriff des Umgangs so einzuschränken, indem er für den weitern B. Stellen aus Xenophon (Cyrop. l. 4., p. 82. De rep. Lac. p. 534.) beibringt (so auch Clericus und Kypke z. d. St., Wahl s. v.); vgl. den Gebrauch von συνοικια, nämlich των ἁγιων παντων μελλουσα γινεσθαι, bei Justin. M., Dial. c. Tr. p. 369 A., und den tropischen in συνοικειν ὁδυναις bei Clemens Al., strom. l. IV, p. 232., in einem verschmelzenden Citate aus Micha I, 2. und 12., für das κατοικειν ὁδυνας der LXX. Es ist also auch nicht, wie Grotius und Pott meinen, eine synekdochische Redensart (beiwohnen, für: umgehn mit), sondern nur Gebrauch des Worts in seiner ursprünglichen Bedeutung, die jenem Euphemismus zu Grunde liegt. κατα γν. vertritt die Stelle eines entsprechenden Adverbiums, nach Erkenntniß, d. h. nicht: nach der Erkenntniß, die ihr vom Evangelio habt (Grot.), oder: wie es Denen ziemt, die Gott kennen oder dergl. (Beda, Semler, Hott., Stolz), sondern überhaupt, jedoch so, daß der Begriff nicht ohne Beziehung auf das Christenthum bleibt, also nicht bloß: vernünftig (Hensler, Bolten), sondern: weise (2 Kor. VI, 6. u. a.). Der Schol. bei Matthäi erklärt es durch κατα σύγγνωμην, κατα διακρισιν. Die Synonymen γνωμη u. συγγνωμη aber haben, wie Bengel zu 1 Kor. VII, 25. aus Aristoteles nachweist (Ethic. l. VI, vgl. *Basilii Seleuc.* orat.

XXIX., p. 158.) die Bedeutung eines Urtheils, das richtig und milde (ἐπιεικὲς) zugleich, also billig ist. Darnach bedeutet κ. γν. mit verständiger Rücksicht, nur daß im christlichen Gebiete auch die Verstandeserkenntniß durch den Glauben bestimmt und geleitet wird, als γνωσις. Luther: „Darauf (Darüber) kann man nun nicht Regeln geben; Gott stellet es Jedermann selbst heim, daß er handele mit dem Weibe nach Vernunft, darnach ein jegliches Weib geschickt ist." — Viel gefälliger und im Ausdrucke ebenmäßig wird der Doppelsatz unsers Verses, ja auch dem Sinne nach bedeutungsvoller, wenn er so abgetheilt wird, wie oben geschah, nach dem Vorgange von Origenes (vgl. Whitby z. d. St.), Erasmus (Par.), Benson, Carpzov, Pott, Bolten, Hensler, Hott., Stolz, Griesbach, Vater, Tittmann, Lachmann. Bei der andern Interpunction, die nach γνωσιν ein Komma setzt, und die Luther, Calvin, Beza, Flacius, Grotius, Matthäi annehmen, ermangelt συνοικ. des Objects, werden mit ἀπον. zwei ὡς verbunden, und ist also auch die Lesart συγκληρονομοι als Apposition zum Subject unentbehrlich. Dies spricht aber gegen diese von Grotius, Bengel, Griesb., Vater, Lachmann vorgezogene Lesart, insofern sie gerade durch die falsche Construction nothwendig herbeigeführt werden mußte, während der Dativ bei unserer Interpunction nicht gerade nothwendig ist. Dagegen könnte der Dativ allerdings deswegen hineincorrigirt worden seyn, um das Motiv nachdrücklicher zu machen: da auch sie Miterben sind (Pott schlägt vor, den Nominativ auf sie zu beziehn!); aber könnte nicht auch der Gedanke, mit dem Bengel den Nominativ vertheidigt, daß ja nicht alle Frauen christlicher Männer selbst auch gläubig und Miterben seyen, Grund zur Aenderung des Dativs in den Nominativ gewesen seyn? Uebrigens bleibt der Sinn derselbe, ob die Frauen als Miterben der Männer dargestellt werden, wie in den ältesten Uebersetzungen, oder umgekehrt (s. unten); nur die Art der Interpunction ist wichtig, und insofern auch die Lesart, da, wie bemerkt, wenn sich der Dativ als echt bewiese, unsere Interpunction nicht nur Vieles, sondern nun auch Alles für sich haben würde.

Ihr zufolge soll der Mann weislich mit der Frau umgehn, als mit dem σκευος ἀσθενεστερον. Wie man aber das damit verbundene γυναικειον davon abtrennen konnte, und wie selbst noch Wahl für den substantivischen Gebrauch Desselben (= γυνη) 3 Mos. XVIII, 22., 5 Mos. XXII, 5. anführen kann, wo es unverkennbar Adjectiv zu κοιτη und στολη ist, läßt sich kaum begreifen, da der Sinn offenbar ist: dem weiblichen, als dem schwächern, σκευος. — Die Schwäche wird mit ὡς als das Motiv angegeben, nämlich (nach unserer Interpunction) zur weislichen Behandlung des Weibes; hiefür ist dieser Grund sehr einleuchtend, während er hin- und hergedreht werden muß (vgl. z. B. Beza), um zu beweisen, daß man dem Weibe Ehre ertheilen soll. Daher auch Luther in der Erklärung sagt: „Das Weib ist schwächer am Leibe und auch an dem Muthe blöder und verzagter; darum sollst du also handeln und mit ihr umgehn, daß sie es vertragen könne." Σκευος selbst wird oft als eine Bezeichnung des Weibes als Solches genommen, z. B. von Bengel und von Wahl s. v. γυναικειον (anders s. v. σκ.). Wie könnte dann aber das Weib als das schwächere σκευος, und somit der Mann als das weniger schwache oder stärkere dargestellt werden? Und wäre nicht wie Koppe selbst zu 1 Thess. IV, 4. 5. gesteht, dessen Ausl. Pelt das. mit vollem Rechte verwirft, der Beisatz γυν. überflüssig, wenn σκ. an sich schon das weibliche Geschlecht bezeichnete? Und der schöne Grund Potts, daß die Orientalen die Weiber als Hausgeräthe betrachtet hätten, als ob der Apostel eine solche Ansicht auch nur durch Beibehaltung des verächtlichen Sprachgebrauchs (noch dazu in einer didaktischen Stelle) würde gebilligt haben! — Zuerst ist zu bemerken, daß σκ. im Sprachgebrauche der Hebräer ganz allgemein gebraucht wird wie das classische χρημα, s. *Vorstii* philol. s., P. I, p. 23., und Hott. z. u. St. Es bedeutet nicht nur alles Geräthe, wie selbst Kleider (5 Mos. XXII, 5.), sondern auch Ding überhaupt; so heißt die Sonne, Sirach XLIII, 2: σκευος θαυμαστον, ἐργον ὑψιστου (vgl. V. 3.). Aber dieser Gebrauch scheint nicht der ursprüngliche, sondern es liegt ihm gewiß derselbe Sinn zu Grunde, den in dieser Stelle auch ἐργον hat: ein Werk. (So

ſagt Juſtin M. apol. I, p. 49 A.: ἀνθρωπειου λογου σκευη, ein Gemächte menſchlicher Lehre.) Bei σκευος aber tritt zweitens dieſe Beziehung auf ein Handelndes im bibliſchen Sprachgebrauche häufig hervor. Σκ. iſt bald ein Bild, bald ein Name des Menſchen, den Gott als ein Geſchirr verfertigt (Röm. IX, 21, vgl. Jerem. XVIII, 6., Jeſ. XXIX, 16., XLV, 9., LXIV, 8.), gebraucht und zu Ehren bringt (2 Tim. II, 20 f., vgl. Röm. IX, 22 f., Jer. XVIII, 6., Geſchichte IX, 15.), oder wieder zerſtört (Jerem. XIX, 11., XXII, 28., XLVIII, 38., Hoſ. VIII, 8., Pſ. II, 9., Off. II, 27.). Namentlich erſcheint der Menſch nach ſeinem zerbrechlichen Theile als ein Geſchirr, theils in Bezug auf Gott (2 Kor. IV, 7.), theils in Bezug auf ſeine Seele, deren Gefäß und Werkzeug er iſt (1 Theſſ. IV, 4. 5. Schlechthin für Leib ſteht σκ. bei Hermas l. I, mand. 5. sect. 1. 2., vergleichungsweiſe bei Barnabas, sect. 7, 11., vgl. *Cic.* Tusc. l. I, c. 22.). Darnach ſcheint uns auch hier in dem allgemeinen Ausdrucke σκ. eine ſehr paſſende Beziehung auf Gott enthalten zu ſeyn. Der Mann ſoll ſich und das Weib, wie Luther ſagt, als „Gottes Rüſtzeug" fühlen. Dies wird ihn noch mehr bewegen, dem ſchwächern Rüſtzeuge zu Hülfe zu kommen, als wenn er nur auf die Schwäche Rückſicht nimmt, was ja ſtreng genommen an und für ſich noch kein Motiv zur guten Behandlung wäre, ſondern es muß dieſer natürlichen Reflexion ſchon ein allgemeineres religiöſes Gefühl, das Weib ſey ja auch Gottes Geſchöpf und Organ, zu Grunde liegen. Endlich aber tritt, was damit zuſammenhängt, in σκευος ſelbſt und beſonders durch das Adject. der B. der Schwäche, der Abhängigkeit hervor, und zwar nicht allein in Betreff des Weibes, ſondern auch, da der Comparativ ſteht, in Betreff des Mannes ſelbſt, ſodaß damit der weniger Schwache aufgefordert wird, dem Schwächern nachzuhelfen, eingedenk der eigenen Schwäche, eine Vorſtellung, die auch in andern Vorkommenheiten des Lebens höchſt wirkſam iſt, da gewöhnlich die minder Starken am Meiſten Mitleiden mit den Schwächſten empfinden. Sehr richtig überſetzt daher Luther in der erſten Beziehung: Werkzeug, und noch umfaſſender Wahl: das ſchwächere Gebilde (weniger modern: Geſchöpf). Denſelben Sprachge-

brauch treffen wir nach einer Stelle bei Wolf auch in den Rabbinen, obgleich sie öfter die Worte נקבה u. כלי mit specieller Beziehung auf das Geschlecht gebrauchen (s. Schöttgen zu 1 Thess. IV, 5.); wenn Sanhedrin c. II, §. 15. das Weib כלי שאינו גמור, ein unvollendetes Gefäß, genannt, und also der Mann, ihm gegenüber, als vollendetes Gefäß gedacht wird.

Die Schwachheit des Weibes wird oft auch von Profanschriftstellern nicht nur mit gleichen Worten ausgesprochen — wie Plato sagt: ἐν πασι δε ἀσθενεστερον γυνη ἀνδρος (de Rep. l. V, p. 654.) und Quinctilian: imbecilla *res* est foemina (decl. CCCVIII.), vgl. die Stellen bei Suicer s. v. σκευος II, in denen das Weib ein πραγμα δυσμεταχειριστον, φιλοψογον χρημα, lentum *negotium* heißt; — sondern es wird auch darauf die Herrschaft des Mannes begründet:

— — Πασα γαρ ἀνδρος
Κακιων ἀλοχος, κἀν ὁ' κακιστος (Geringste)
Γημῃ την εὐδοκιμουσαν.

(Euripid., Fragm. des Oedip. v. 33.). Der Jude Josephus aber setzt es folgendermaßen auseinander (contra App., l. II): γυνη δε χειρον φυσει ἀνδρος εἰς τα παντα. - Τοιγαρουν ὑπακουετω, μη προς ὑβριν ταυτ' ἡγουμενη, ἀλλ' ἱν' ἀρχηται· Θεος γαρ ἀνδρι το κρατος ἐδωκε. Aber auf dasselbe natürliche Verhältniß der Kräfte, welches das Weib dem Manne nothwendig unterwirft, gründet die Religion, wo sie nur irgendwie vorhanden ist, die nachsichtige Liebe des Mannes zu seinem Weibe. So sagt in einer Stelle aus einem Komiker, die Flacius hier passend anführt, das Weib zu ihrem Gatten: Peccavi, fateor, vincor: nunc hoc te obsecro, quantum est tuus animus natu gravior, tantò sit ignoscentior: ut meae stultitiae sit in justitia tua aliquid praesidii. So erklärt denn auch hier der Schol. bei Matth. p. 199., und übereinstimmend ein älterer Ausleger bei Oekum. und Theophyl.: αἰσθησιν λαμβανοντες της του θηλεος κουφοτητος και του εὐπαραφορου ἐν πασι και εἰς μικροψυχιαν εὐολισθου, μακροθυμοι γινεσθε προς αὐτας (nachher mit schlechter specieller Beziehung auf den Haushalt); und so ermahnt den Mann Chrysostomus mit offenbarer

Beziehung auf unſere Stelle: Ἐννοησον, ὁτι γυνη το ἀσθενες σκευος, συ δε ἀνηρ. Δια γαρ τουτο και ἀρχων ἐχειροτονηθης, και ἐν ταξει κεφαλης ἐδοθης, ἱνα φερῃς της ἀρχομενης την ἀσθενειαν. Ποιησον τοινυν λαμπρον σοι την ἀρχην. (In 1 Cor. XI., homil. 26.)

II. Wie es den Männern obliegt, den Weibern mit Klugheit zu begegnen, mit Vorſicht, Nachſicht und Schonung, weil ſie ſchwächer ſind, ſo müſſen ſie denſelben auch ihre Ehre geben, inſofern ſie in ihnen Miterben der Seligkeit zu erblicken hoffen (vgl. Benſon). Nur für Chriſten hat dieſer Grund ſeine Bedeutung, da er auf dem eignen Glauben beruht. Der Befehl iſt auch nur chriſtlichen Männern gegeben, erſtreckt ſich aber auf Dieſe alle, ohne Unterſcheidung, ob die Frau gläubig ſey oder nicht. Deshalb zog Bengel den Nominativ συγκληρονομα vor: cohaeredes dicuntur viri, non mulierum, sed fidelium omnium. Aber was der Apoſtel damit wolle, würde nicht einzuſehen ſeyn, vielmehr muß dies συγκλ. offenbar ſeine Beziehung auf den gemeinſchaftlichen Antheil der Eheleute am Himmel haben. Wir können nun annehmen, daß wie Petrus V. 1. den Fall, daß der Ehemann einer Chriſtin nicht auch gläubig ſey, als eine Art Ausnahme behandelt, er auch hier ohne Rückſicht auf dieſen Fall ſpreche, nämlich ſo, daß er dadurch befähle, auch eine ungläubige Ehefrau in der Hoffnung, daß ſie noch gläubig werde, als Erbin der Gnade, mit chriſtlicher Ehrfurcht zu behandeln. Viel kommt aber noch auf die Erklärung des χαριτος ζωης an. Nach Erasm. iſt es entweder = χ. ζωσης (ſo leſen auch einige moskow. Hdſchr., und erklärt Oekum.) oder = χαρισμα ζωης (ſo der Syr.); Erſteres iſt aber wieder unverſtändlich, wenn man es nicht durch χαρις ζωοποιουσα erklärt, wie Grot. und Clericus thun, was aber ſelbſt Pott zu hart findet. Wir nehmen alſo mit der Mehrzahl der Ausll. die einfache Bedeutung: Gnadengabe, an, und verſtehn dann das Ganze von dem durch die Gnade uns dargebotenen Leben, als an welcher Gabe auch die Frauen Theil haben ſollen. Es wird alſo nicht Rückſicht darauf genommen, ob Jene oder Dieſe die Gnade ſchon angenommen habe oder nicht, ſondern darauf, daß Allen ohne Unterſchied des Geſchlechts

(Gal.

(Gal. III, 28.) als Gnadengabe geboten ist, und daß also die Frauen mit Rücksicht auf diese Gleichstellung in Bezug auf das Höchste, das Ewige, zu behandeln sind. συγκλ. sind Die, welche die künftige κληρονομια (C. I, 4.) mit genießen werden, Röm. XIII, 17., Eph. III, 6. — ἀπόν. τιμην „hat man gedeutet, weiß nicht wie. Etliche habens darauf gezogen, daß der Mann dem Weibe Essen, Trinken und Kleider schaffen soll und sie ernähren (Camero: Non pertinet tantum ad laudare, sed etiam ad mercedem, ad curam, ad solicitudinem; so auch Hammond; ganz vom Unterhalte! Wall); Etliche habens gezogen zur ehelichen Pflicht (von der Enthaltsamkeit: Hieronymus c. Jovin. l. I., vgl. Augustin in Ps. CXLVI init., Oekum., Theophyl., Beda); ich halte dafür, daß der Mann das Weib also ansehen soll, daß sie auch ein Christe sey und Gottes Rüstzeug" (Luther). Wir verstehn es ebenso von der achtungsvollen Behandlung, die aus Werthschätzung der unsterblichen Seele und der unendlichen Gnade Gottes entspringen muß, und billigen insofern die Erklärung Cameros als τιμη nie bloße Lobsprüche bedeutet (vgl. zu C. I, 7.), sondern, wo die Verhältnisse es erlauben, ehrenvolle Behandlung einschließt (ἀπονεμοντες τιμην τῃ θεῳ, bei Diod. Sic.; von der Ehre, die die geringern Staatsbürger oder Könige den mächtigern zu erweisen haben bei Stobäus, serm. CLII., und Joseph., ant. l. XX, c. 2.; endlich von der ehrenvollen Art, wie Jemand die Geringern behandelt bei Joseph., vita sua: συμπλουν ἐδεξατο με (ὁ Τιτος) πασαν τιμην ἀπονεμων, vgl. Ant. l. XIV, c. 27. S. Münthe, Palairet, Kypke.) Aber, daß der Apostel hier für die leiblichen Bedürfnisse der Frauen zu sorgen befehle, ist, wie Wolf bemerkt, gegen den Zusammenhang. Vielmehr versteht sich Das von selbst, und muß ja ohne Rücksicht auf die Gnade des Lebens geschehn. Hier handelt es sich von moralischer Würdigung.

In dieser Beziehung erkannten zwar auch schon die Weisen unter den Heiden, daß das Geschlecht keinen Unterschied mache, sondern μιαν εἶναι και τὴν αὐτὴν ἀνδρος τε και γυναικος ἀρετην (Plutarch, de virt. mul., init., in welchem Falle sie dann auch Ehrfurcht verdienen, cf. Epictet 62.), konnten aber, da

ſie die moraliſche Würde auf die philoſophiſche Erkenntniß baſiren mußten (auch Clemens v. Alex. verlangt von den Weibern die Betreibung der γνωσις, mit Berufung auf die vielen Schülerinnen der Philoſophen, strom. l. IV, p. 223 sq.), Dies im Allgemeinen nicht durchſetzen, wie das Chriſtenthum, welches die Gnade zu Grunde legt, und ohne das Weib ſeiner niedrigern Naturſphäre zu entreißen, in dieſer Sphäre ſelbſt es ſelig preiſt (1 Tim. II, 15.), und ſo gleich weit entfernt iſt von der ſittlichen Herabwürdigung des andern Geſchlechts, das die Muhammedaner und Rabbinen beinahe der Unſterblichkeit berauben möchten, als von der weltlichen Erhöhung und Vergötterung, welche beſonders ſeit dem Mittelalter herrſchend, und von Manchen, die das Germaniſche und Chriſtliche verwechſelten, als chriſtlich vertheidigt wurde, während ſie die Frauen ſelbſt nichts weniger als zu beglücken vermochte. (La France a été peut-être, de tous les pays du monde, celui où les femmes étoient le moins heureuses par le coeur; Me. de *Staël*, de l'Allemagne, t. I. p. 43. der 3ten Ausg.) Völlig treffend iſt daher die negative Auslegung von Hieronymus, wie der Apoſtel hiemit keineswegs wolle, was in der neueſten Zeit Einige anfiengen zu thun, daß man die Weiber herausputze, obenan ſetze, vor ihnen niederfinke u. drgl. Und anderntheils die poſitive von Flacius: debita charitate eam amplecti, habere eam pro socia vitae. Nihil enim est, ſagt Calvin, quod magis derimat vitae societatem, quam contemptus, nec possumus vere amare, nisi quos habemus in pretio.

εἰς το μη κ. τ. λ. iſt ebenfalls viel hin und hergedreht worden, und Hottinger findet auch die beſte Auslegung noch etwas hart. Es iſt Dies zugleich die älteſte, ausgedrückt im Scholion bei Matthäi p. 199. mit den Worten: ὁ γαρ πεμ την οἰκιαν θορυβος, των κατα θεον ἐργων ἐμποδιον, angenommen von Lyranus, Luther, Calvin, Beza, Grotius u. ſ. f. auch den Neuern, außer Pott, der es verallgemeinert; bezweifelt von Theophyl. und Oekum., welche zur Unterſtützung ihrer asketiſchen Auslegung (ſ. o. S. 315.) die unverſtändige Frage vorbringen: τινα γαρ ἐκκοπην (οὐ. ἐγκ.) φερει προσευχης αὐ-

ὅρος πρὸς γυναῖκα αὐτοῦ αὐστηρία; Sie wird aber völlig bekräftigt durch die vielen Bibelſtellen, die ausdrücklich von dem Betenden eine ſanfte, verſöhnte Gemüthsſtimmung verlangen: Matth. V, 23., VI, 14 f., 1 Tim. II, 8., 1 Joh. III, 21. Die Beſchränkung von Grotius auf die Kraft des Gebets (vgl. V. 12.) iſt nicht nothwendig, auch das Gebet ſelbſt wird durch die Sünde geſtört. Noch willkürlicher aber iſt die Ueberſetzung von Stolz, der es umgekehrt ganz auf das Aeußerliche bezieht: „damit nicht eine Störung in euren Andachten entſtehe!“ Calvin, Benſon und Andere beziehn es auf das gemeinſchaftliche Gebet, und es iſt gewiß, daß Dieſes durch Mangel an Einigkeit und Liebe am Meiſten leidet, und inſofern iſt es hier vorzüglich gemeint, wie es umgekehrt eine beſondere Verheißung hat (Matth. XVIII, 19 f.). Aber darauf die Stelle allein zu beziehn und als Anrede an die Eheleute zu faſſen, iſt kein Grund vorhanden. Kurz und trefflich erklärt das Ganze Vater. — ἐγκοπτ. ſteht häufig im Neuen Teſtament tropiſch für gehindert werden, ähnlich unſerm unterbrochen, gebrochen, gelähmt werden (*Vulg.*: impediantur), und wird von den Meiſten für die echte Lesart angeſehn. Schöttgen vergleicht zwar Stellen der Rabbinen, in denen der Ausdruck: ausgeſchnitten (ausgereutet) werden, von Gebeten vorkommt, zur Unterſtützung der Lesart: ἐκκ., allein nicht nur könnte man dann mit Pott annehmen, daß gerade durch dieſe bekannte Redensart die Aenderung des ἐγκ. in ἐκκ. veranlaßt worden ſey; ſondern Bengel bemerkt auch, daß die Worte עכב und עבר, die ſpeciell von der Hinderung des Gebets durch Sünden gebraucht werden, gerade dem ἐγκ. entſprechen. Von den Stellen aus dem Buche Muſar, die Druſius zu unſerm Verſe überhaupt anführt, heben wir nur folgende aus: R. Hanina dicit, semper homo *honorem tribuat* uxori, nam non est benedictio homini, nisi propter uxorem ejus (f. 74, 1.).

C. III, 8—17.

8. Τὸ δὲ τέλος, πάντες ὁμόφρονες, συμπαθεῖς, φιλάδελφοι, εὔσπλαγχνοι, ταπεινόφρονες·]

Als wenn der Apoſtel ſagte: τι χρη ἰδιολογεισθαι; (ſpecielle Vorſchriften geben) ἁπλως πασι φημι. (Oekum. u. Theoph.) Vgl. Pred. XII, 13.: τελον λογου, πο παν ἀκουε. Es iſt Dies der Schluß der beſ. Ermahnungen, der zu C. II, 12. zurückführt. ὁμοφρ. (vgl. Röm. XII, 16., XV, 5., 2 Kor. XIII, 11., Phil. II, 2.), bez. die Uebereinſtimmung in der Geſinnung (ὁμονοια), alſo beſonders im Glauben (mente, Bengel); συμπ., Dieſelbe im Gefühl, in der Liebe (affectu, Bengel), die Mitempfindung, welche mit der ὁμονοια ſo enge verbunden iſt (Phil. II, 1.), und zwar bei Leiden (ὁ προς τους κακως πασχοντας ὡς και ἐφ' ἑαυτους ἐλεος, Theophyl. und Oekum.; vgl. die Stellen aus Diodor S. bei Münthe), wie auch überhaupt (ſo συμπαθεις ποιησαι von dem Feldherrn, der den Kriegern ſeine Kühnheit einflößt, bei Polyb., ſ. Raphel.), ſ. Röm. XII, 15., vgl. 16. — φιλαδ. C. I, 22., II, 17., bez. die Folge der ὁμοφροσυνη, wie εὐσπλ. (bei den Profanſcribenten: wohlbeherzt; hier barmherzig, wie Eph. IV, 32., im Teſtament der 12 Patriarchen, ſ. Kypke z. d. a. St., u. A.; nach Oekum. und Theoph. die Seelenbewegung zur Wohlthätigkeit), die Folge der συμπαθεια (*August.* de civ. Dei l. IX, c. 5.), Beides praktiſche Eigenſchaften. — Theoph. und Oekum. leſen φιλοφρονες, ταπεινοφρονες und erklären Erſteres durch ἡ προς παντας ἡμεροτης και προσηνεια (sonat affabilem et humanum et ad vitae consuetudinem facilem commodumque; Erasmus), das Andere durch το ἑτερου ὀνειδιζοντος φερειν, το ἐπιγινωσκειν το ἁμαρτημα, το φερειν τας κατηγοριας. Dieſe Lesart iſt aber gewiß (wie die umgekehrte der *Vulg.*: humiles, modesti, und noch eine: φιλοταπεινοφρονες) nur durch Verſchmelzung der Variante φιλοφρονες (für ταπ.) mit dem Texte entſtanden. Dieſe Variante ſelbſt ſcheint aus den vorhergehenden Prädicaten entſtanden zu ſeyn, ſtört aber, genauer betrachtet, den Gedankengang

indem ταπεινοφρ. die allgemeinen Vorschriften der Gesinnung innerhalb der Gemeine so zu modificieren anfängt, daß sich daran die Belehrung über das besondere Benehmen gegen Feinde gut anschließt. Ganz gleich ist die Verbindung Röm. XII, zwischen V. 16. und 17. S. zu C. V, 5.

9. *μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ, ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας· τοὐναντίον δὲ εὐλογοῦντες, εἰδότες ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε, ἵνα εὐλογίαν κληρονομήσητε.*]

Vgl. C. II, 23., Röm. XII, 17., 1 Thess. V, 15. Ein Klimax: nicht thätlich Böses mit Bösem erwiedern (das Uebel, was sich Privatleute zufügen, ist zugleich ein Böses), noch nur mit dem Munde: sondern gegentheils Gutes für Böses. Bei εὐλογια bemerken die Ausleger, daß es auch reelle Bedeutung habe; quum enim το benedicere Dei sit benefacere, benedictio divina nihil aliud quam divinum beneficium fuerit (Hornejus). Deshalb nehmen Grotius und Vater eine Antanaklasis an; aber auch das εὐλογειν hat, wie Calov und Pott richtig bemerken, seine Beziehung auf die That, wie Dies aus dem Gegensatze, sowohl zu ἀποδουναι κακον, als zu ἀπ. λοιδοριαν erhellt. Petrus drückt hier kürzer aus, was der Herr selbst Matth. V, 44. ausführlicher, und man kann auch hier eine Aehnlichkeit in der Ausdrucksweise Beider wahrnehmen. εἰδοτες κ. τ. λ. im Bewußtseyn eures Berufs (wie εἰδ. C. I, 18. steht; Lachmann läßt es hier aus, dem Sinn unbeschadet). Die meisten Ausleger, Beza, Flacius, Calov, Bengel, Pott, Henfler, Hottinger, Stolz, verbinden mit εἰς τουτο den Nachsatz ἱνα κ. τ. λ. (wie C. IV, 6.) als Dessen Erklärung. Ihr, heißt es dann, die ihr Gottes Feinde waret, sollt seinen Segen ererben; wie muß nicht dieses Bewußtseyn euch dazu antreiben, eure Feinde zu segnen! (Vgl. ein Fragment dieser Auslegung bei Oekum. und Theophyl.: διοτι οὐ δικαιον τον της αἰωνιου ζωης ἀντεχομενον δια της γλωσσης τινα βλασφημειν.) Oder, wie Luther es viel gezwungener bezieht: als Kinder des

Segens ſollt ihr ſo handeln, daß auch die Menſchen alle euch für geſegnet halten. (Vgl. bei Oekum. und Theophyl. gerade vorher: τουτο δε ποιουντες κληρονομησητε ανομα παραπατως ακουειν, το, οι ευλογουντες.) Indeß giebt es einen viel wenigen gezwungenen Sinn, wenn τουτο auf das Vorhergehende bezogen wird: ihr ſeyd dazu berufen, nämlich εις το ευλογειν παντας (Oekum. und Theophyl.), auch ſelbſt in Leiden und Schmach, gerade wie oben C. II, 21. (So auch Calvin, Grotius, Benſon, Bolten.) ινα giebt dann den Endzweck an, zu dem die Chriſten durch Erfüllung des nächſten Zwecks der Berufung (des Segnens) gelangen ſollen (Mtth. V, 44 f.). Allem muß aber der Gnadenruf (κλησις επουρανιος, Hebr. III, 1.) vorangehn, deſſen Hoffnung im heiligen Geiſte zu erkennen (Eph. I, 18.) nothwendig iſt, um der irdiſchen Schmach und Mühe ſtill freudig entgegenzugehen. — Die häufigen Warnungen vor Selbſtrache in dieſem Briefe ſcheinen auch individuell in Petri eigener natürlicher Heftigkeit und ſeiner heiligen Furcht vor Handlungen, wie die gegen Malchus war, begründet zu ſeyn.

10. [Ὁ γὰρ θέλων ζωὴν ἀγαπᾶν καὶ ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθάς, παυσάτω τὴν γλῶσσαν αὐτοῦ ἀπὸ κακοῦ καὶ χείλη αὐτοῦ τοῦ μὴ λαλῆσαι δόλον·]

Der Apoſtel wiederholt V. 10 f. bekräftigend das Geſagte mit Worten aus Pſ. XXXIV, 12—14., die er ohne ſtarke Veränderung dem Gang ſeiner Rede anpaßt. Die Ordnung iſt, wie Bengel bemerkt, die umgekehrte, wie im Vorhergehenden: zuerſt Aufhören, Böſes zu ſchwatzen (V. 10.), dann zu thun, hierauf Gutes thun, endlich Streben nach Frieden (V. 11., Das, wovon der Apoſtel oben V. 8. ausgieng). Hernach fährt aber Petrus mit den Worten des Pſalmiſten weiter fort, indem er zu der Ermahnung einen neuen Beweggrund hinzufügt. Der erſte, im vorigen Verſe, war das Bewußtſeyn des Berufs, dann folgt V. 12. (Pſ. XXXIV, 15. 16.) die Erwähnung von Gottes Wohlgefallen, was Folge des göttlichen Berufs iſt, hierauf V. 13. die Vorſtellung, daß ihnen Nichts ſchaden könne, was wieder aus dem Vorhergehenden folgt, und endlich V. 14., was der Gipfel

des Ganzen ist, die Seligpreisung gerade Derer, die in solchem Verhältnisse leiden. — Primum notat, quae linguae vitia cavendá sint, nempe ne contumeliose ac petulantes simus (παυσατω κ. τ. λ.), deinde ne fraudulenti ac duplices (δολον). Hinc ad facta descendit. (Calvin.) Die Worte der LXX: Τις ἐστιν ἀνθρωπος ὁ θελων ζωην, ἀγαπων ἡμερας ἰδειν ἀγαθας; hat der Apostel etwas zusammengezogen, und fährt dann, statt in der 2ten, in der 3ten Person gleichmäßig fort. Dadurch entsteht aber die schwierige Redensart: ὁ θελων ἀγαπαν, in der θελω kaum den Adverbialbegriff: gerne, ausdrücken zu können scheint, da es in diesem Sinne immer bei Verbis steht, die Gefahr, Leiden und Mühe ausdrücken (s. die Beispiele bei Winer, Gr. S. 391.). Rathsamer ist es daher wohl mit Bengel zu sagen: P., manente sensu, novum salem addit: qui vult ita vivere, ut ipsum non taedeat vitae (vgl. Wahl, s. v. ἀγαπαω 1., c.). Oppositum ἐμισησα ζωην Cohel. II, 17., i. e. poenituit me vitae, et sic Genes. XXVII, 46. — παυω, zur Ruhe bringen, aufhören machen. ἀπο fügt den Begriff des Abreißens, sich Entfernens von (wie ἐκ bei παυω den der Errettung aus) Etwas bei (vgl. zu V. 11.). Mit dem Genitiv, wie gewöhnlich, steht es C. IV, 1., und so, als Genitiv, damit zu verbinden ist hier του μη κ. τ. λ., wie bei Plutarch, Sylla p. 457.: ἐπαυσατω του πραττειν, vgl. Gesch. XIV, 18., wo ebenfalls μη verstärkend steht (Alberti zu Act. V, 42., Fritzsche in Mtth., p. 845., Winer, Gr. S. 269.). αὐτου ist zweifelhaft. δολος, מִרְמָה, ist specieller und daher stärker als κακον: Trug, falsche und hinterlistige Rede. Als Sachparallele vgl. Philo (p. 1116. c.) bei Kühne z. d. St. und das Buch Musar (c. 12.) bei Drusius. Der Apostel Jakobus befiehlt, die Zunge zu zügeln und zähmen als ein unbändiges, giftiges Wesen (Jak. I, 36., III, 1—12.). Es erhellt daraus bestimmt, was auch das petrinische: παυσατω, andeutet, daß die natürliche Neigung und Gewohnheit die entgegengesetzte ist. Es ist nur zu wahr, was Calvin von der ganzen Vorschrift sagt (vgl. Luther): Communis quidem sensus longe aliud dictat: nam homines se inimicorum proterviae expositos fore pu-

tant, nisi strenue se vindicent. At Sp. Dei non aliis felicem vitam promittit, nisi mansuetis et malorum patientibus. Und zwar schon in Bezug auf das irdische Daseyn, denn von Diesem spricht hier Petrus, wie David, nach dem ganzen Zusammenhange; nicht, wie Oekum. und manche Andere der Aelteren meinen, vom ewigen. Vgl. V. 12—14.

11. ἐκκλινάτω ἀπὸ κακοῦ καὶ ποιησάτω ἀγαθόν, ζητησάτω εἰρήνην καὶ διωξάτω αὐτήν·]

ἐκκλ., neutral, wie κλινω selbst und καμπτω bisweilen: ausbiegen, abweichen vom Wege, von der (gewohnten) Sünde; mit ἀπο, declinare a (vgl. φευγειν ἀπο, Mtth. III, 7. und Fritzsche z. d. St.). Nachher hat Lachmann noch δε, nicht unpassend. Aehnlich ist auch die Ermahnung Gottes bei Jes. I, 16 f.: Παυσασθε ἀπο των πονηριων ὑμων, μαθετε καλον ποιειν, ἐκζητησατε κρισιν. Der Friede soll vom Christen nicht etwa nur angenommen, sondern gesucht werden (μακαριοι οἱ εἰρηνοποιοι, Mtth. V, 9.), auch wenn er schwer zu erhalten ist: διωξατω αὐτην. (Vgl. 1 Thess. V, 15. in ähnlichem Zusammenhange: πάντοτε το ἀγαθον διωκετε και εἰς ἀλληλους και εἰς παντας.) — Daß eine leidenschaftslose Nüchternheit des Geistes das Glück befördere, sprach Plato schon ähnlich aus: τον βουλομενον εὐδαιμονα εἰναι (= ζωην ἀγαπαν, s. o.) σωφροσυνην διωκτεον και ἀσκητεον (Gorg. p. 507.). Aber daß geduldiges Vertrauen auf Gott es bewirke, kann nur das Christenthum lehren und — verheißen:

12. ὅτι ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπὶ δικαίους, καὶ ὦτα αὐτοῦ εἰς δέησιν αὐτῶν· πρόσωπον δὲ κυρίου ἐπὶ ποιοῦντας κακά.]

Der tiefere Grund des Vorhergehenden, anknüpfend an den Schluß von V. 9. (vgl. o. zu V. 10., und zu V. 13.): Darum gehts den Geduldigen und Friedfertigen wohl, weil die Augen des H. (nämlich sind, offen sind, wachend und schützend) über den G., und seine Ohren (nämlich sind, offen und geneigt) zu ihrem Flehn, Verlangen (es zu erhören; 1 Joh. V, 14 f. u. a.).

— Uebrigens verſteht ſich bei dieſen anthropomorphiſchen Ausdrücken von ſelbſt, daß ſie nur anthropomorphiſch ſind, und was ſchon Xenophanes, der doch auch vom Hören und Sehen ſeines Gottes ſprach, über ſeine Allwiſſenheit ſagte:

Ἀλλ' ἀπανευθε πονοιο νοου φρενι παντα κραδαινει.

(*Simplic.* in phys. Aristot. p. 6.) — Schwierigkeit macht nur die anſcheinende Unvollkommenheit des Schluſſes; δε bildet eine Antitheſe, die aber nicht in den Worten liegt, man müßte denn ἐπι das zweite Mal mit Grotius, Carpzov, Stolz, Hottinger in der Bedeutung: wider, nehmen, was aber nicht angeht, theils weil dann die Antitheſe in dem doppelſinnigen Gebrauche deſſelben Wortes beſtände, vorzüglich aber, weil ἐπι sq. acc. dieſe Bedeutung nicht hat. Andere, wie Piscator, Flacius, Druſius, Bengel, Bolten, Beauſobre, geben dem προσωπον die ungünſtige Bedeutung. So heißt Pſ. XXI, 9.: εἰς καιρον προσωπου σου ſo viel als das folgende ἐν τῃ ὀργῃ αὐτου (κυριου). Dagegen aber wird, z. B. von Horneſius, bemerkt, πρ. ſey vielmehr ein ῥημα μεσον (vgl. zu C. II, 12. über ἐπισκοπη) und bedeute auch eine günſtige Aufmerkſamkeit; ſo 4 Moſ. VI, 25., beſonders 26. Indeß ließe ſich noch, was vielleicht Flacius meint, annehmen, in πρ. trete hier die ungünſtige Bedeutung durch den Gegenſatz hervor, in dem es mit den Augen Gottes, dem Bilde der günſtigen Aufmerkſamkeit, ſteht; nur daß auch dieſer Ausdruck an ſich ein μεσον iſt und z. B. 2 Sam. XXII, 28.: ὀφθαλμους ἐπι μετεωρον ταπεινωσεις, vom zornigen Herabſchauen gebraucht wird. Es ließe ſich daher nur annehmen, daß Petrus, indem er hier die Schlußworte des Urtextes, die daſelbſt alle Schwierigkeit entfernen (LXX: του ἐξολοθρευσαι ἐκ γης το μνημοσυνον αὐτων) wegließ, Dieſelben im Gedächtniß ſeiner Leſer ſo vorausſetzt, daß der halbe Satz hinreiche, den Eindruck des Ganzen hervorzurufen. Da ſcheint es nun aber unnatürlich, daß er, der das lange Citat nicht ſcheute, den Theil, der dem letzten Komma ſeinen beſtimmten Sinn giebt, anders als mit beſonderer Abſicht ausgelaſſen haben ſoll. Und es läßt ſich auch aus dem Zuſammenhange eine ſolche Abſicht entnehmen, da er nicht von der Beſtrafung des Böſen an ſich

reden will, wie der Pſalmiſt es thut, um davon abzuſchrecken, ſondern von dem Schutz, der den Gerechten zu Theil wird, und alſo nur inſofern von dem Benehmen Gottes gegen die Böſen, als Dieſe Jenen ſchaden könnten. Hienach iſt der Sinn der Worte der, den Camerarius angiebt: mali huic non latent (was es auch im Hebr. iſt, indem erſt das Folgende die natürliche Aufmerkſamkeit Gottes auf die Böſen angiebt: ſie zu ſtrafen), und Henſler überſetzt richtig: „aber auch ſein Blick auf Die, die Böſes thun." (Vgl. Xenophon, hist. gr. l. V, p. 442, Θεοι οὐτε των ἀσεβουντων, οὐτε των ἀνοσια ποιουντων ἀμελουσι.) Woran ſich das Folgende eng anſchließt.

13. Καὶ τίς ὁ κακώσων ὑμᾶς, ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ μιμηταὶ γένησθε;]

Aus der zu dem Gebet der Gerechten geneigten Aufmerkſamkeit Gottes auf ſie und aus ſeiner Aufmerkſamkeit auf ihre Feinde folgt zugleich (vgl. Oekum. und Theophyl.), daß er ſie vor Schaden behütet. So triumphiert ja auch, Jeſ. L, 9, Chriſtus, und mit ihm jeder Knecht Gottes: Ἰδου, κυριος κυριος βοηθησει μοι· τις κακωσει με; (hebr.: verdammen; Röm. VIII, 33 f.) Indeß kann auch dieſer Satz als neues, beſonderes Argument betrachtet werden. So Beza: Particula και nihil connectit hoc in loco, sed ita usurpari solet in subjectione (der redneriſchen Frage). Beide Auffaſſungen vereinigen ſich, wenn man dieſen Satz, wozu ſchon die Redefigur einladet, als Steigerung faßt, in der das Vorhergehende enthalten und Neues hinzugefügt iſt, nämlich der Gedanke, daß meiſtens unſere Furcht, durch Geduld uns Leiden zuzuziehen, unbegründet, und ſelbſt das gewöhnliche Verhältniß der Dinge dem Guten günſtiger ſey: Und überhaupt, wer wird euch denn, wie ihr euch einbildet, gleich Uebel zufügen, wenn ihr wirklich u. ſ. f. So fragt M. Antoninus, den Wolf hiebei anführt: τι γαρ σοι ποιησει ὁ ὑβρισικοπατος, ἐαν διατελῃς εὐμενης αὐτῳ; (Ad seips., XI, 20.) und Plato, in einer Stelle, die Calvin vergleicht, (de rep. l. I.) ſagt: ἡ δε δικαιοσυνη ὁμονοιαν και φιλιαν, sc. ἐν ἀλληλοις

παρέχει. Vgl. Spr. XVII, 7. und oben zu C. II, 14. — μιμ. wird erklärt durch die Variante: ζηλωταί, vgl. Tit. II, 14.; so 3. Joh. 11.: μιμοῦ τὸ ἀγαθόν — Aber, wie Benſon bemerkt, in jedes Sprichwort hat Das an ſich, daß es nicht ohne Ausnahme iſt, und, wie Calvin ſagt: observandum est, promissiones *hujus* vitae non longius extendi, quam quoad nobis expedit praestari quod continent. Darum fügt der Apoſtel gleich hinzu, alle Inſtanzen gegen dieſe Ermahnung zur Geduld und Ergebung abſchneidend:

14. ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι.]

Eines Weitern bedarf es nicht. Dies iſt die poſitive Verheißung Chriſti, Matth. V, 10 ff., ein Wort, das Petro, dem berufenen Märtyrer (Joh. XXI, 18 f.), in kräftiger Erinnerung bleiben mußte, und das er auch C. IV, 14. beinahe wiederholt. Geiſtreicher als richtig iſt die Beziehung dieſes Verſes auf V. 12. durch Oekum. und Theophyl.: „Wenn es wahr iſt, daß Gott den Guten Gutes, den Böſen Böſes zutheilt, wie könnten dann die Verfolgungen, die euch Chriſten treffen, ein Uebel ſeyn?" Beſſer Calvin: Summa est, fideles ad tranquillum vitae statum obtinendum plus beneficiis profecturos, quam violentia et ulciscendi promptitudine. Caeterum ubi nihil ad pacem comparandam omiserint, si contingat ipsos pati, hoc ipso beatos esse, quia patiuntur propter justitiam. εἰ mit dem Optativ ſetzt den Fall als wohl möglich; der Apoſtel will es gar nicht beſtreiten. διὰ δικαιοσ. erklären die beiden Griechen durch διὰ εὐσεβειαν, und Calvin bezieht es auf alle Leiden Desjenigen, der nicht dazu veranlaßte. Mtth. V, 10. aber, wie hier, bedeutet δικ. die Angemeſſenheit an den göttlichen Willen, alſo im Gegenſatz zu dem Zuſtande, aus dem das Chriſtenthum befreit, das wiederhergeſtellte rechte Verhältniß des Menſchen zu Gott, d. i. der Beſitz der göttlichen Gnade einerſeits als vergebender (rechtfertigender), andererſeits als heiligender (gerecht machender). Dieſe Gerechtigkeit, die des Glaubens und Lebens, iſt offenbar die von den frommen Juden angeſtrebte (Mtth. V, 6.), im Chriſtenthume gewährte, ja das Weſen des perſönlichen Chri-

ſtenthums. — Denn da die Zuwendung der Gnade die Vergebung ſelbſt iſt, ihre Wirkſamkeit aber die Heiligung, da mithin der Beſitz der Gnade, d. i. die Gerechtigkeit, objectiv zuerſt Beſitz der Vergebung, als ſeiner eigenen conditio sine qua non, und daraus Beſitz der Gnadenkraft iſt: ſo iſt die Gerechtigkeit concret Eins mit dem Glauben, der die Sündenvergebung hat und deswegen auch als Gottes Kraft die Seele von Sünden reinigt, d. i. dem chriſtlichen. (Vgl. über die Bedeutung von δικαιοσυνη bei den Hebräern und im Neuen Teſtament Koppe Exc. IV. z. Br. a. d. Gal.) Leiden um der Gerechtigkeit willen, und um des Glaubens an Chriſtum willen leiden, iſt daher nur ſofern verſchieden, als jener Ausdruck paſſender war in einer Verheißung an Die, die erſt nach der Gerechtigkeit begehrten, ohne zu wiſſen, daß ſie durch den Glauben an Jeſum kommt, und die ſchon um dieſes Strebens willen ſelig geprieſen werden ſollten, weil die Standhaftigkeit darin zum Glauben an Jeſum führen mußte (Mtth. V, 10.: μακαριοι οἱ δεδιωγμενοι ἑνεκεν δικαιοσυνης, V. 11.: — ἑνεκεν ἐμου), und zweitens inſofern Gerechtigkeit auch die äußere Angemeſſenheit an Gottes Geſetz bezeichnet, die der Glaube durch die Aeußerung ſeiner Kraft, in der Liebe, hervorbringt (vgl. Mtth. V, 20.) So iſt denn hier der Ausdruck πασχειν δια δικ. ganz gleichbedeutend dem πασχειν ὡς χριστιανος, C. IV. 16., ὀνειδιζεσθαι ἐν ὀνοματι Χριστου V. 14., und dieſe Auslegung von einem Leiden um des Glaubens willen, ſey es inſofern der Glaube Glaube iſt, und als Solcher den Ungläubigen verhaßt (evangelii professio, Grotius), ſey es inſofern er die chriſtliche Geſinnung und Thaten hervorbringt, die auch öfter den Haß der Welt auf ſich laden, offenbar der Natur der Sache am Angemeſſenſten. — μακαριοι. Weit entfernt, daß ihr oder Andere euch beklagen ſolltet, ſeyd ihr alsdann glücklich zu nennen. Es iſt eine Gnadenbezeigung (Phil. I, 29.), verklärt den Glauben und führt dadurch zur Seligkeit (C. I, 7 f.). Vgl. unſ. Ausl. zu C. II, 19 Anf. und 20 Ende, S. 273.

τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε, μηδὲ ταραχθῆτε, 15. κύριον δὲ τὸν Θεὸν ἁγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.]

Ihr seyd glücklich, wenn ihr Verfolgung leidet, aber Das ußt ihr dabei thun (sonst ist kein Heil dabei), euch nicht vor en Verfolgern fürchten, sondern Gott heiligen. So wird der usammenhang klar, den die Stätigkeit der Ermahnung in Be- ug auf denselben Gegenstand dringend fordert, indem sie verbie- t, diesen Satz und das Folgende vom Vorhergehenden, oder wie die Aelteren meist thun) den ganzen V. 14. vom Früheren bzureißen. Wie der Apostel sogleich an das Citat eigene Worte nschloß, V. 13., so hier wieder an die eigenen, Worte aus Jes. VIII, 12. 13. αὐτῶν bezieht sich auf ein aus dem Vor- ergehenden frei zu ergänzendes Subject: των κακουντων oder διωκοντων ὑμας (Hott. z. d. St., Winer, Gr. S. 130.). φοβος läßt sich, wie oben V. 6. πτοησις, objectiv oder subjectiv assen. In jenem Sinne heißt φ. αὐ. der Schrecken, den sie euch bereiten. Vgl. Hiob III, 25.: φοβος γαρ, ὃν ἐφροντισα (Das, wovor ich mich fürchtete), ἦλθε μοι, και ὃν ἐδεδοικειν, συνηντησε μοι, und noch deutlicher Ps. XCI, 5. In dem andern ist es Ausdruck des Nomen conjugatum und αὐτων entweder Bezeich- nung des activen Subjects: mit der Furcht, die sie euch einja- gen wollen, fürchtet euch nicht, d. h. fürchtet euch keineswegs vor ihnen, (so φοβος ἐχθρου Ps. LXIV, 1., φ. των Ἰουδαιων Joh. VII, 13., θανατου Hebr. II, 14.; *Sophocl.*, Philoct. v. 1251.: τον σον οὐ ταρβῶ φοβον), oder des passiven Sub- jects: fürchtet euch nicht, wie sie sich fürchten. Dies ist der Sinn der Anrede bei Jesai. an die Gläubigen unter Israel, die sich nicht gleich dem andern Volke nach einem Schutzbündniß mit fremden Mächten sehnen sollten: Statt, wie es, vor irdischer Macht, fürchtet vor Gott euch; statt, wie es, auf irdischen Schutz, setzt auf Gott euer Vertrauen, so wird er ꝛc. Hier hat der Apo- stel die Beziehung des αὐτων verwandelt, denn offenbar gebietet der Zusammenhang die active Auffassung des αὐτων. Menschen- furcht wird verboten, und nicht nur Diese allein, sondern auch das

bloße ταραττεσθαι, die Verwirrung, Unruhe des Gemüthes (welche oft, wie es hier die *Vulg.* nimmt, Folge der Furcht iſt, oft aber auch da ſich einſtellt, wo die eigentliche Furcht überwunden wird); was er dagegen gebietet, iſt Gottesfurcht. So Jeſ.: τον δε φοβον αὐτου οὐ μη φοβηθητε, οὐδε μη ταραχθητε. Κυριον αὐτον ἁγιασατε, και αὐτος ἐσται (= ἐστω) σου φοβος, nur daß der Apoſtel deutlicher als die LXX den Gegenſatz hervorhebt, wenn er ſagt: Κυριον δε τον Θεον = nicht Menſchen, ſondern Den, der wirklich euer Herr iſt, Gott, (vgl. Fritzſche zu Mtth. IV, 7.) oder wie Andere leſen: Χριστον. Die Erklärung des ἁγιαζ. von Clericus durch: sanctitatis amantem esse scitote hat wie den Sprachgebrauch, ſo auch den Zuſammenhang gegen ſich. Grotius drückt den Gegenſatz beſſer aus, indem er gratias agere, δοξαζειν, erklärt (Suidas und Heſych.: κηρυξατε), und auch Calov und Carpzov, die es von der Erkenntniß Gottes und dem Vertrauen auf ihn verſtehn. Aber offenbar iſt hier im Hebr. Gott heiligen ſynonym mit G. fürchten: G. als heilig verehren. So überall wo קדש oder הקדיש von der gewiſſenhaften Haltung des Sabbaths geſagt wird. Die Gottesfurcht iſt die Anerkennung ſeiner Heiligkeit. So oft die Iſraeliten ſie verließen, verunheiligten ſie ſeinen Namen; aber Gott, heißt es, werde ihn wieder heiligen, indem er ſie reinigen und als heilig darſtellen werde (Ez. XXXVI. 23 ff.) So ſoll nun von uns der Name Gottes geheiligt werden, oder vielmehr, denn wir bitten ihn um die Gabe (Mtth. VI, 9.) von ihm an uns, indem wir ſeiner Heiligkeit bewußt, mit Ehrfurcht vor ihr erfüllt werden, und alſo dadurch, daß wir uns heiligen, ihn ſelbſt als heilig darſtellen. Denn, nach einer tiefern Bemerkung von Didymus, durch die eigene Heiligung wird man der Heiligkeit Gottes theilhaft, und ſo die Heiligkeit Gottes ſelbſt, zwar nicht an ſich, aber in unſern Herzen vermehrt. ἐν τ. κ. fügt bei, daß der Apoſtel vor Allem die innere Verehrung Gottes verlangt, die Verklärung ſeiner Heiligkeit in den Tempeln ſeines heiligen Geiſtes. Indeß verlangt der Apoſtel nicht nur im innern Gottesdienſt:

ἕτοιμοι δὲ ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου.

Bei dieser innerlichen und ausschließlichen Gottesfurcht seyd aber (δε, was Andere jedoch auslassen) auch den Menschen zur Rechenschaft bereit; Kol. IV, 5. 6., vgl. Röm. X, 10., Mtth. X, 32. Die Vorschrift nimmt weder Zeit (ἀει) noch Person (παντι) aus, außer insofern in der Beschreibung Desjenigen, dem man Rede stehen müße, zugleich eine Bedingung liegt. Nicht jedem Spötter und dergleichen hat der Christ Rechenschaft über seinen Glauben zu geben (Mtth. VI, 7.), sondern Jedem, der Gründe dafür verlangt (αιτ. λογος). Denn richtig bemerkt Bengel: inter ethnicos alii erant aperte mali, v. 16., alii dubitabant; *his* respondere comiter jubentur fideles. Die Papisten und Jesuiten dagegen schränken die Vorschrift vielfach ein: 1. nur den Obrigkeiten habe man Rechenschaft zu geben (eben so Hottinger, vgl. Stolz: „der Euch — zur Rechenschaft zieht"); offenbar, weil Jesuiten und Rationalisten sich durch die apostolische Vorschrift zu sehr incommodirt finden würden; 2. nur die Priester hätten diese Pflicht (Cornel. a Lapide); 3. nur in der ersten Zeit der christl. K. (Ders.); 4. sey die ἀπολογια vollständig, wenn nur gesagt werde: ich glaube es, weil es die Kirche von jeher geglaubt hat (Ders.). Da nun aber ἀπολογια mehr bedeutet, und dem verlangten λογος, ratio, Rechenschaft, entspricht, so ist einerseits unleugbar, daß der Christ, von der gewöhnlichen Subjectivität und Fahrläßigkeit der Weltkinder entfernt, sich der Gründe bewußt seyn soll, durch die sein Glaube auch dem Andersdenkenden als der wahre dargethan werden kann, und entsteht andererseits die Schwierigkeit, wie einem ungelehrten, ja vielleicht beschränkten Menschen eine solche Vertheidigung möglich sey. Hier ist nun die Weisheit zu bewundern, mit der der Apostel den Gegenstand der Rechenschaft genauer bestimmt, und zwar so, daß daraus nicht die allgemeine Verpflichtung zu einer gelehrten Beweisführung für die historische Wahrheit der göttlichen Offenbarung, noch zu einer dialektischen Vertheidigung und Bewäh-

rung des Lehrbegriffs gefolgert werden kann. — περι της ἐλπιδος wird zwar gewöhnlich, wie auch von Calvin, synechdochiſch vom Glauben erklärt (*Vulg.*: spe et fide). Mit Recht aber bezieht es Benſon enge auf die Hoffnung, und auch das ἐν ὑμιν iſt von Bedeutung. Wie die erſten Gläubigen vorzüglich um ihrer Hoffnung willen, die ſie freudig ausſprachen, der ſie die Luſt der Welt opferten, die ihnen Verfolgungen zuzog und darin ſie aufrecht erhielt, angegangen wurden (τας ἐλπιδας ἡμων κενας ἀπεφαινοντο, Oekum. und Theoph.), ſo erregt jetzt noch überall, wo das Chriſtenthum lebendig ſich äußert, die Glaubenszuverſicht, die Hoffnungsfreude des Chriſten, wie den Unwillen Derer, die ohne Hoffnung in der Welt ſind (Eph. II. 12.), ſo ihre Neugierde. (Spes Christianorum saepe movit alios ad percontandum; Bengel. Vgl. *Just. M.* Ap. I, p. 50 A.) Und darüber nun, wie dieſe Hoffnung in ihm entſtand, was ſie enthält, worauf ſie beruht, ſoll jeder Gläubige Rechenſchaft geben können, denn er vermag es, wenn er ſich dazu bereit hält. Natürlich kann Dies nur vermittelſt eines Glaubensbekenntniſſes geſchehen, und Hottinger erklärt ſehr richtig: de spe atque exspectatione felicitatis, quam religio adfert, ac proinde de ipsa doctrina, qua spes illa nititur. Und auch Dies drückt der Apoſtel genau aus, indem er nicht bloß die Hoffnung auszuſprechen, ſondern eine ἀπολ., einen λογον περι της ἐλπ. zu geben befiehlt. Es bedarf alſo weder einer objectiven Beweisführung für die objective Lehre, einer wiſſenſchaftlichen Apologie, noch genügt ein ſubjectives Bekenntniß des ſubjectiven Glaubens, ſondern es muß die objective Wahrheit dieſer ſubjectiven Hoffnung auf allgemein menſchliche Art dargethan werden, durch Nachweiſung der allgemeinen Sünde, Verdorbenheit, Hoffnungsloſigkeit, und wie nur die Erlöſung durch Chriſtum und die übernatürliche Offenbarung Gottes in Wort und Geiſt uns eine feſte, klare, in guten Werken lebendige Hoffnung zu geben vermöge. (Der Syr. überſetzt ἐλπ. durch: Hoffnung eures Glaubens, und προς ἀπολ. durch: ad productionem Spiritus. Vgl. 2 Kor. IV. 13.) — μετα πρ. κ. φ. Bei dieſer Vertheidigung ſoll jedoch (ἀλλα leſen Einige vorher) der Chriſt der eigenen Schwachheit und

und Sündhaftigkeit bewußt seyn, nicht anmaßend und keck sich benehmen. Daß er Gottes Sache vertheidigt, verlangt Furcht, der Wunsch, zu überzeugen, Sanftmuth.

16. *συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλῶσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, καταισχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν.*]

Dieser Satz wird gewöhnlich als von dem vorigen abhängig gedacht, daher auch die gezwungene Erklärung Calovs u. A. vom Benehmen während der Vertheidigung; er ist aber demselben coordinirt und hängt mit dem Anfange des 15ten Verses zusammen: Gott fürchtet, den Fragern aber seyd zur Antwort bereit und die Verläumder (vgl. Bengel o. S. 335.) widerlegt factisch. Nur daß natürlich der letzte Satz durch den mittlern herbeigeführt und also der Gedankengang der ist: wenn ihr mit dem Munde widerlegt, so habt auch ein gutes Gewissen, damit (Dies ist das Zweite, was ihr gegen die Ungläubigen zu beobachten habt) die Verläumder beschämt werden. Nur bei gutem Gewissen können wir den wahren, den demüthigen Muth, zu bekennen, haben, und macht auch unsere Rede Eindruck (s. Calvin). Ueber *συνειδ.* vgl. C. II, 19. (*τοῦτ' ἔστιν ἀγαθὰ ἑαυτοῖς συνειδότες, ἀλλ' οὐ κακά*, erklären übereinstimmend die Griechen), über *ἐχοντ.* und *ἵνα ἐν ᾧ* und den ganzen Grund zu C. II, 12. (woraus auch die Lesart: *καταλαλουσιν* hieher gekommen zu seyn scheint), über *ἀναστρ.* zu C. I, 15. Hier heißt der Wandel: gut, in Christo, und die letztere Bestimmung ist deutlich epexegetisch, zu näherer Bezeichnung Dessen, was der Apostel unter *ἀγαθὴ* versteht. Dadurch wird auch das Uebrige klarer; denn nur weil dieser Wandel nicht bloß bürgerlich gut, sondern auch *ἐν Χριστῷ* ist, wird er angegriffen (s. C. IV, 4 f., vgl. 14.). *ἐπηρεαζω* (hier seq. acc., wie Mtth. V, 44., Lk. VI, 28., *Herodot.*, l. VI, c. 9., *Philostr.*, vita Apollonii l. VIII, c. 4.) hat den Nebenbegriff der Boshaftigkeit, die nur dem Andern zu schaden sucht (*Aristot.*, rhet. l. II, c. 2.;

Demosth., Midiana p. 413.: ἐπ. ἐμοι δια την ἐχθραν), und ſteht alſo ſehr paſſend von den Angriffen auf den Wandel der Chriſten bloß aus Haß gegen Denſelben (wie *Just. M.* apol. II init.); je reiner aber dieſer Wandel wird, deſto ſchwieriger wird der Angriff, deſto leichter die Beſchämung. Nur ἐν Χῳ. bedarf noch näherer Erklärung. Wie der gefallene Menſch nur in Chriſto ein neues Leben erhält (Eph. II, 10.), befindet er ſich auch nach der Wiedergeburt durch den Glauben in ihm (Röm. VIII, 1. u. a.), ſodaß er von ſeinem Geiſte durchdrungen und in ſeinem Wandel (mehr oder minder, daher die Ermahnungen des Apoſtels) regiert wird (daſ. V. 2.), indem er ἐν καινοτητι ζωης wandelt (Röm. VI, 4.). Wie er alſo durch das Wort Chriſtum angenommen und mit ſich verbunden hat, ſoll er auch *in ihm* wandeln, indem er immer tiefer Wurzel in ihm faßt, und völliger auf ihn ſich erbaut, nämlich indem er im Glauben, wie er darin belehrt worden, ſich befeſtigt und darin, voll Dankbarkeit, ſich bereichert, ausbildet (Kol. II, 6. 7.). Dieſe perſönliche Verbindung mit Chriſto (vgl. Winer zu Gal. II, 4.) iſt alſo die Baſis des guten Wandels, und Dieſer ſelbſt heißt daher, weil der Wandelnde in Chriſto lebt (gegründet iſt und ſich bewegt), ein Wandel in Chriſto. ἐν bezeichnet hier nicht die äußere Norm, gleichſam den Richtpfad, in dem gewandelt wird, ſondern die innere, die Beſchaffenheit des Subjects (wie περιπατειν ἐν ματαιοτητι του νοος, Eph. IV, 17., ἐν πανουργια, 2 Kor. IV, 2., ἐν ἀγαπῃ, Eph. V, 2., ἐν φωτι, ſ. o. S. 58.) und zwar, da es mit einem nom. appell., keinem abstr., verbunden iſt, den Zuſtand der innigen Verbindung.

17. κρεῖττον γὰρ ἀγαθοποιοῦντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, πάσχειν, ἢ κακοποιοῦντας.]

Ein wahres Argumentum ad hominem: Ihr fürchtet vielleicht, durch Standhaftigkeit im Chriſtenthum euch Leiden zuzuziehen? (Vgl. zu V. 14.) Als hienge es von euch ab, nicht zu zu leiden! Wenn Gottes Wille will, daß ihr leidet, was ja leicht ſeyn könnte (Optativ, die beſſere Lesart, ſ. o. S. 90. und 331.), ſo iſt es doch beſſer, dabei ein gutes Gewiſſen zu haben;

vgl. C. II, 19 f. — κρ. bezeichnet hier nicht einen höhern Grad moraliſcher Güte, und man braucht alſo auch nicht mit Calov eine comparatio impropria anzunehmen, ſondern (wie 2 Pet. II, 21.) Das, was vortheilhafter iſt, = συμφερει (טוב) μαλλον, praestat (Beauſobre: il vaut mieux), vgl. *Soph.* Antig. v. 675.: κρεισσον γαρ, εἰπερ δει, κ. τ. λ. — εἰ θεου gehört zu πασχ. Für Den, der Gottes Willen als höchſtes Geſetz verehrt (C. II, 15.), iſt es zugleich Troſt und Wohlthat, zu wiſſen, daß er das Leiden verhängt (das θ. το θελ. iſt emphatiſch, vgl. Mtth. XVIII, 14.: ἐστι θελημα ἐμπροσθεν του πατρος ὑμων, unten C. IV, 19. u. a.); ſo für Chriſtus, Mtth. XXVI, 39. 42.; vgl. 1 Kor. IV, 19., Jak. IV, 15. Calvin: Passim quidem hoc apud profanos scriptores occurrit, Satis esse praesidii in bona conscientia, quicquid malorum accidat et perferre necesse sit. Loquuti sunt illi animose: sed tunc demum vere fortis erit animus, si in Deum respiciat.

C. III, 18—22. und IV, 1—7.

Der ganze bezeichnete Abſchnitt entſpricht ſeinem Weſen und dem Zuſammenhange nach den Verſen 21 ff. in C. II. Dem Zuſammenhange nach iſt er ebenfalls ein Grund für die geduldige Ausdauer im Gutesthun und Leiden, hergenommen von dem unſchuldigen, geduldigen Leiden des Erlöſers, nicht nur inſofern Dieſes Vorbild, ſondern auch inſofern es Grund unſers Heils iſt. So iſt denn der Inhalt auch dieſer Stelle ſowohl dogmatiſch als ethiſch, und ſelbſt da, wo der Ausdruck das eine oder andere Moment hervorkehrt, geſchieht es in enger Verbindung, in raſchen, oft kühnen Uebergängen, welche die ſondernde Auslegung der Stelle ſehr erſchweren, bis das praktiſche Moment wieder überwiegend daraus hervorgeht (C. IV, 7—11.). Aber die Anlage des Ganzen iſt umfaſſender, und der Gang der Gedanken noch großartiger, als dort, wohin wir für die Erklärung dieſer Vereinigung zurückverweiſen, indem ſich durch die Analogie der Stellen von ſelbſt der Zuſammenhang ergiebt, in dem dieſe mit dem

Vorhergehenden ſteht, ſo ſehr er auch bis jetzt verkannt oder nur in Bruchſtücken aufgefaßt worden iſt, von denen wir die Beſten ihres Orts mittheilen werden. Eben ſo wurde auch der Zuſammenhang des Abſchnitts in ſich ſelbſt nicht vollſtändig gefaßt, ſo beſtimmt er ſich auch nachweiſen läßt, wenn man von der Idee des Cauſalzuſammenhangs zwiſchen dem dogmatiſchen und ethiſchen Elemente des Chriſtenthums ausgeht. Betrachten wir ihn, die Ueberſicht zu erleichtern, von Seiten der Objecte des Glaubens, welche uns rein äußerlich ſind, ſo haben wir in dieſen Verſen eine förmliche Geſchichte des Menſchenſohnes von ſeinem ehemaligen Leiden an bis zum künftigen Weltende hin in der Ordnung der Zeitfolge, als welche bei dieſem Gegenſtande ungeſtörter Ausdruck des göttlichen Cauſalverhältniſſes iſt.

V. 18. Chriſti Leiden (mit Angabe des Zwecks);
V. 19. Chriſti Tod, zugleich Geiſtesleben; (Dies zur vollſtändigen Erreichung ſeines Zwecks in doppelter Thätigkeit:)
V. 20. Hingang zu den Todten und Predigt bei ihnen;
V. 22. Auferſtehung (wirkſam unter den Lebenden in der wahren Taufe); Himmelfahrt und Einnahme der Herrſchaft, Herrſchaft zur Rechten Gottes;
C. IV, 5 f. Seine Bereitſchaft, zu richten die Lebenden und die Todten;
(V. 7. Daher die Nähe des Weltendes.)

Dieſem entſpricht durchaus das ethiſche Element, obgleich es, dem Zweck individueller Paränese dienend, bald mehr, bald minder hervortritt:

V. 18. Die Vereinigung mit Gott (Zweck von Chriſti Leiden);
V. 19. 21. vermittelt durch die Errettung in der Taufe (kraft ſeines Geiſteslebens und ſeiner Auferſtehung);
C. IV, 1. Nothwendigkeit, ihm gleich geſinnt, der Sünde zu ſterben (in der Gemeinſchaft ſeines Todes)
V. 2. 3. und Gott künftig zu leben (in Chriſto),
V. 4—7. ungeachtet der irdiſchen Verfolgung (der Chriſtus bald ihr Ziel ſetzen wird).

Wir theilen den Abſchnitt in den vorwiegend dogmatiſchen Theil, der aber von praktiſchem Zwecke ausgeht, C. III, 18—22,

und den vorwiegend ethiſchen, C. IV, 1—7., der ſich aber mit dem Dogma vom Weltgerichte beſchließt, und ſo den Grund zu der folgenden rein praktiſchen Unterweiſung über das Leben der Chriſten in der Zwiſchenzeit legt (C. IV, 7 ff.), einer Ermahnung, die alſo wieder die frühere (C. III, 8—17.) fortſetzt.

C. III, 18—22.

18. ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων,]

Wie ὅτι Chriſti Leiden als objectiven Verpflichtungsgrund, ſo bezeichnet es καὶ als ähnlich dem Leiden, das von uns gefordert wurde (V. 14. 17.); Beides conſtituirt es als wahres Vorbild (nicht willkürlich gewähltes), weil es ähnlich und zur Nachahmung verpflichtend, alſo zugleich höherer Art, iſt (ſ. zu C. II, 21.). Dieſe höhere Bedeutung wird ſogleich erklärt. Von ἅπαξ (= semel pro semper, Wolf) ſagt Oekum., es drücke aus: τὸ τοῦ παθόντος δραστηριον τε καὶ δυνατον. Τοσαυτη γαρ, φησιν, ὑπηρξεν ἡ τοῦ παθοντος δυναμις ὑπερ των ἀνθρωπων, ὡστε εἰ καὶ πολλα τα ἁμαρτηματα τουτων κατελαμβανετο, ἐν μιονον ἀρκεσαι παθος του κυριου, πασαν ἀποβλυναι την δυναμιν των ἡμετερων ἁμαρτηματων. (Aehnlich Theophyl.) Vgl. Röm. VI, 10., Hebr. VII, 27., IX, 7. u. a. Zugleich aber deutet hier ἅπαξ einestheils (in Bezug auf das Vorhergehende) die Kürze alles irdiſchen Leidens an; anderntheils (in Bezug auf das Folgende) giebt es der Ermahnung, daß wir auch mit einem Male der Sünde ſterben ſollen (vgl. zu C. IV, 1 f.), ein beſonderes Gewicht. Nobis quoque melius est (V. 17.), semel cum Christo (pati), quam in aeternum sine Christo (Bengel). Statt ἔπαθε hat Lachmann ἀπεθανεν aufgenommen; Erſteres könnte aus V. 17. und II, 21. entſtanden ſeyn. Für περι ἁμ. leſen einige Codd. bei Mill (ähnlich wie II, 21.) ὑπερ ἡμιων, woraus bei einem moscovitiſchen die Lesart περι ἁμ. ὑπερ ἡμ. entſtanden zu ſeyn ſcheint, und vielleicht auch die vom Lateiner ausgedrückte, von Lachmann ebenfalls recipirte: π. ἁμ. ἡμιων (vgl. II, 24.).

Der Sinn bleibt immer derselbe; wie Oekum. und Theophyl. ihn angeben: ἀπερ ἐπαθεν, οὐχ ὑπερ ἁμαρτιων οἰκειων ἐπαθεν, ἀλλ' ὑπερ των ἡμετερων. Nur geben ihm diese Ausleger die falsche Beziehung: so müßten auch wir zum Wohl Anderer leiden; wovon hier kein Wort steht.

Was C. II, 21. mit ὑπερ ὑμων ausgedrückt ist, findet sich hier bestimmter angegeben: er litt als Gerechter für Ungerechte, und zwar um ihrer Sünden willen. περι giebt hier, wie auch unser für, den Gegenstand an, wegen dessen gelitten wird (so *Lys.* Areop. p. 264.: οὐδεν προσηκει περι των ἀλλοτριων ἁμαρτηματων ὡς ἀδικουντας κινδυνευειν); so auch bei Zeitwörtern des Strafens (wörtlich: um der Sünden). ὑπερ in solcher Zusammensetzung heißt entweder zum Besten Anderer, um von ihnen die Gefahren abzuwenden, oder anstatt der Andern (*Dionys. Hal.* l. VII, p. 553.: ὑπερ των ἀποθανοντων - στρατιωτων - ἑτερους καταγραφειν), die selbst Dies hätten thun oder leiden sollen (vgl. Fritzsche zu Mtth. XXVI, 28.), oder auch für, d. h. zur Aussühnung, zur Bezahlung einer Schuld. Im letzten Sinne kommt vor προσφερειν ὑπερ ἁμαρτιας (bezeichnender als περι; vgl. Winer zu Gal. I, 4.). In beiden letztern findet es sich Hebr. V, 1.: Jeder Hohepriester, aus Menschen gewählt, ist für Menschen eingesetzt, was Gott betrifft (d. h. sie vor Gott zu vertreten eingesetzt), um Gaben und Opfer für die Sünden (d. h. zur Aussühnung der Sünden) darzubringen. Aber es ist leicht einzusehen, daß beide Bedeutungen nur beziehungsweise verschieden sind, nämlich so, daß die eine von der Beziehung auf Personen herrührt, die andere von der auf Abstracta. Für die Schulden Jemandes Bezahlung leisten, heißt doch nur: so bezahlen, daß unsere Bezahlung an die Stelle seiner Schulden tritt; wie für ihn bezahlen heißt: an seiner Statt bezahlen, — und Beides ist eine und dieselbe Handlung. Es ist aber auch zu bemerken, daß die hier zuletzt aufgeführte Bedeutung jene erste, die Fritzsche unterscheidet, einschließt, denn anstatt Jemandes bezahlen schließt in sich: zu seinen Gunsten. Und umgekehrt! Man kann nie eines Andern Schaden abwehren, oder positiv zu seinem Besten leiden oder handeln, ohne zugleich statt

einer zu handeln oder leiden. Denn offenbar thut oder leidet man in solchem Falle Etwas, was eigentlich (wenigstens wie man fürchtet) der Andere leiden oder thun sollte; es ist immer eine Uebernahme des Schmerzens oder der Mühe, wenn man zum Besten eines Andern wirkt. Ἀντι, was in andern Stellen von Christi Tod gebraucht wird, drückt die Stellvertretung unverkennbar aus; aber auch ὑπερ hat überall diesen Begriff (anstatt) in sich (von περι kann hier nicht weiter die Rede seyn); nur besagt es noch mehr, als ἀντι, indem es Zweck und Folgen zugleich ausdrückt, und ist daher allerdings nicht gegen es zu vertauschen (vgl. Winer, Gr. S. 328.). S. auch zu C. I, 18.

Hier wird aber noch ausdrücklich von einem Leiden gesprochen, das Strafleiden war, indem es als ein Leiden wegen der Sünde bezeichnet wird. Wer die Strafe verdient hat, wird ebenfalls gesagt, indem wir als die Sünder bezeichnet werden, und zwar mit einem Ausdrucke, der das Verhältniß zum göttlichen Gesetz ausdrückt: ἀδικων. Christus dagegen heißt δικαιος, was die Befreiung von allem Leiden wegen der Sünde einschließt, und die scharfe Gegenüberstellung dieser beiden Prädicate läßt keinen, der Sprachsinn hat, einen Augenblick zweifeln, daß durch ὑπερ ein Personenwechsel ausgedrückt wird, daß der Sinn des Apostels ist, wir seyen die Ungerechten, die durch ihre Sünden Leiden verdient, Christus habe keine verdient, und sie doch übernommen, nämlich indem er Das litt, was die Sünder hätten leiden sollen, also anstatt ihrer und somit zu ihrem Besten.

ἱνα ἡμας προσαγαγη τῳ Θεῳ,]

ἱνα κ. τ. λ., vgl. C. II, 21., wo die Nachfolge Christi als Zweck des Versöhnungsleidens angegeben wird; Dasselbe wird hier, nur statt von unserer, von Seiten Christi aus wieder genannt. Durch seinen Erlösungstod wollte er uns frei machen und bewegen, ihm zu folgen, und zugleich sich selbst die Freiheit und Macht verschaffen, uns zu Gott zu führen. Προσαγειν ist nämlich nicht mit Wahl zu erklären: den Zutritt bereiten (so wahr Dies an sich ist), sondern: wirklich hinzuführen (wie auch anderwärts), sodaß der Sinn nicht nur dem von Röm. V, 2.

gleich ist, sondern völlig derselbe, wie C. II, 21., also auch grö-
ßere praktische Kraft hat. (Vgl. über das Nahen zu Gott oben
C. II, 4.). Ganz Dasselbe sagt Christus von dem Folgen sei-
nes Kreuzestodes Joh. XII, 31., nämlich, er werde Alle an sich
ziehen, wann er erhöht seyn werde (ein Ausdruck, der unser θα-
νατουσθαι und ζωοποιεισθαι, im Folgenden, einschließt). Hic
est fructus passionis dominicae, sagt Bullinger, quod fu-
gitivos reducit ad patrem, et perditos in aedes beatas. Und
Bengel erklärt, mit Berücksichtigung des ganzen Zusammen-
hangs: Ut nos, qui abalienati fueramus (das ἀδικοι), ipse
abiens ad patrem, secum una, justificatos, adduceret in
coelum, v. 22., per eosdem gradus, quae ipse emensus est,
exinanitionis et exaltationis. Ex hoc verbo Petrus, usque
ad c. IV, 6., penitus connectit Christi et fidelium iter sive
processum (quo etiam ipse *sequebatur* Dominum ex ejus
praedictione, Jo. XIII, 26.), infidelitatem multorum et poe-
nam innectens. — Nur der Lateiner macht eine andere Be-
deutung geltend, indem er, abweichend vom folgenden Texte hat:
ut nos *offerret* Deo, mortificat*os* quidem carne, vivifi-
cat*os* autem spiritu.

θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι]

Dies ist entweder mit προσαγ. oder mit ἐπαθεν zu verbin-
den. (Mit Hensler die Partt. als verba finita zu behandeln,
geht nicht an.) In letzterm Falle bezeichnet θαν. die höchste
Stufe des Leidens und hebt in Verbindung mit ζωοπ. die Be-
deutsamkeit von ἁπαξ hervor; im andern sagt es, wie uns Chri-
stus zu Gott führen könne, nämlich dadurch, daß er, obwohl
leiblich todt ꝛc. Aber besser ist es, die Participia auf den gan-
zen Satz, der sowohl die Aussühnung der Sünden als ihren End-
zweck angiebt, zu beziehen, als nähere Beschreibung des Sühnlei-
dens und somit als nähere Angabe des Mittels zu unserer Hin-
führung zu Gott. Der leibliche Tod Christi gehörte wesentlich mit
zur Aussühnung der Sünde; das Andere war nothwendig, damit
er über Todte und Lebendige herrsche (Röm. XIV, 9.), also die
Macht habe, uns zu Gott zu führen (Hebr. VII, 25.) oder seine

Wiederauferſtehung in uns ſelbſt zur Kraft gelangen zu laſſen (ſ. V. 21.). — Die beiden hier entgegengeſetzten Subſtantive wurden von Alters her verſchieden erklärt: θανατωθεις μεν τη φυσει της σαρκος, τουτεστι, τη ἀνθρωπινη, ἀναστας δε τη δυναμει της θεοτητος, Oekum., Theophyl. (ſo auch Gerhard, Clarius, Calov, Hornejus, Jk. Cappel); Caſtellio dagegen erklärt: *corpore* necatus, *animo* in vitam revocatus (ſo auch Cornelius a Lapide, Flacius, Eſt, Bengel), und Grotius: quod attinet ad vitam hanc fragilem et caducam, quae carnis nomine significari solet, ut 2 Cor. V, 16., Ebr. V, 7., 1 Tim. III, 16. (ἐφανερωθη ἐν σαρκι, ἐδικαιωθη ἐν πνευματι, eine völlige Parallelſtelle). Plane idem est, quod 2 Cor. XIII, 4. dicitur: ἐσταυρωθη ἐξ ἀσθενειας (ſeine menſchliche Gebrechlichkeit machte es möglich, daß er gekreuzigt ward); aber Grot. irrt, wenn er πνευματι erklärt *per* vim illam divinam etc. und mit ζη ἐκ δυναμεως θεου (daſ.) vergleicht. Der Dativ πν. kann hier nämlich um des Gegenſatzes zu σαρκι willen nicht mit durch wiedergegeben werden. Chriſtus wurde nicht durch ſein Fleiſch getödtet, ſondern in ſeinem Fleiſche, dem Fleiſche nach. (Die Erklärung nach der Norm des Fleiſches, wie es dem Fleiſche geht, = κατα σ. C. IV, 6., möchte nicht zu rechtfertigen ſeyn, da der Dativ dieſe Bedeutung wohl nur an Hauptwörtern hat, die in ſich ſchon eine Norm bezeichnen, z. B. ἐθεσι). Antithesis clare ostendit, ſagt Flacius, quod dicatur, in alia quidem sui parte aut vitae ratione mortificatus, in alia autem vivificatus. (Vgl. auch Henſler.) Dieſer Umſtand ſpricht gegen die Erklärung der Griechen, und πνευματι iſt demnach eben ſo viel als ἐν πνευματι 1 Tim. III, 16. Caro et spiritus non denotant proprie naturam Christi humanam et divinam, coll. IV, 6., sed principium statumque vitae et operationis congruae vel mortales, quamlibet justae; vel cum Deo, etiam gloriosae (Bengel). Eben ſo wenig zu billigen iſt die Anſicht von Döderlein (inst. §. 231. obs. 1., §. 237. obs. 2.), Morus (z. d. St.) und Storr (opusc. acad. P. II, p. 200., Dogmat. S. 565.), die im Grund nur eine Verflachung dieſer Auslegung iſt, σ. bedeute den Zuſtand der

rung des Lehrbegriffs gefolgert werden kann. — περι της - - ἐλπιδος wird zwar gewöhnlich, wie auch von Calvin, synekdochiſch vom Glauben erklärt (*Vulg.*: spe et fide). Mit Recht aber bezieht es Benſon enge auf die Hoffnung, und auch das ἐν ὑμιν iſt von Bedeutung. Wie die erſten Gläubigen vorzüglich um ihrer Hoffnung willen, die ſie freudig ausſprachen, der ſie die Luſt der Welt opferten, die ihnen Verfolgungen zuzog und darin ſie aufrecht erhielt, angegangen wurden (τας ἐλπιδας ἡμων κενας ἀπεφαινοντο, Oekum. und Theoph.), ſo erregt jetzt noch überall, wo das Chriſtenthum lebendig ſich äußert, die Glaubenszuverſicht, die Hoffnungsfreude des Chriſten, wie den Unwillen Derer, die ohne Hoffnung in der Welt ſind (Eph. II, 12.), ſo ihre Neugierde. (Spes Christianorum saepe movit alios ad percontandum; Bengel. Vgl. *Just. M.* Ap. I, p. 50 A.) Und darüber nun, wie dieſe Hoffnung in ihm entſtand, was ſie enthält, worauf ſie beruht, ſoll jeder Gläubige Rechenſchaft geben können, denn er vermag es, wenn er ſich dazu bereit hält. Natürlich kann Dies nur vermittelſt eines Glaubensbekenntniſſes geſchehen, und Hottinger erklärt ſehr richtig: de spe atque exspectatione felicitatis, quam religio adfert, ac proinde de ipsa doctrina, qua spes illa nititur. Und auch Dies drückt der Apoſtel genau aus, indem er nicht bloß die Hoffnung auszuſprechen, ſondern eine ἀπολ., einen λογον περι της ἐλπ. zu geben befiehlt. Es bedarf alſo weder einer objectiven Beweisführung für die objective Lehre, einer wiſſenſchaftlichen Apologie, noch genügt ein ſubjectives Bekenntniß des ſubjectiven Glaubens, ſondern es muß die objective Wahrheit dieſer ſubjectiven Hoffnung auf allgemein menſchliche Art dargethan werden, durch Nachweiſung der allgemeinen Sünde, Verdorbenheit, Hoffnungsloſigkeit, und wie nur die Erlöſung durch Chriſtum und die übernatürliche Offenbarung Gottes in Wort und Geiſt uns eine feſte, klare, in guten Werken lebendige Hoffnung zu geben vermöge. (Der Syr. überſetzt ἐλπ. durch: Hoffnung eures Glaubens, und προς ἀπολ. durch: ad productionem Spiritus. Vgl. 2 Kor. IV, 13.) — μετα πρ. κ. φ. Bei dieſer Vertheidigung ſoll jedoch (ἀλλα leſen Einige vorher) der Chriſt der eigenen Schwachheit

und

und Sündhaftigkeit bewußt seyn, nicht anmaßend und keck sich benehmen. Daß er Gottes Sache vertheidigt, verlangt Furcht, der Wunsch, zu überzeugen, Sanftmuth.

16. *συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλῶσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, καταισχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν.*]

Dieser Satz wird gewöhnlich als von dem vorigen abhängig gedacht, daher auch die gezwungene Erklärung Calovs u. A. vom Benehmen während der Vertheidigung; er ist aber demselben coordinirt und hängt mit dem Anfange des 15ten Verses zusammen: Gott fürchtet, den Fragern aber seyd zur Antwort bereit und die Verläumder (vgl. Bengel o. S. 335.) widerlegt factisch. Nur daß natürlich der letzte Satz durch den mittlern herbeigeführt und also der Gedankengang der ist: wenn ihr mit dem Munde widerlegt, so habt auch ein gutes Gewissen, damit (Dies ist das Zweite, was ihr gegen die Ungläubigen zu beobachten habt) die Verläumder beschämt werden. Nur bei gutem Gewissen können wir den wahren, den demüthigen Muth, zu bekennen, haben, und macht auch unsere Rede Eindruck (s. Calvin). Ueber *συνειδ.* vgl. C. II, 19. (*τοῦτ ἔστιν ἀγαθα ἑαυτοις συνειδοντες, ἀλλ' οὐ κακα*, erklären übereinstimmend die Griechen), über *ἐχοντ.* und *ἱνα ἐν ᾧ* und den ganzen Grund zu C. II, 12. (woraus auch die Lesart: *καταλαλουσιν* hieher gekommen zu seyn scheint), über *ἀναστρ.* zu C. I, 15. Hier heißt der Wandel: gut, in Christo, und die letztere Bestimmung ist deutlich epexegetisch, zu näherer Bezeichnung Dessen, was der Apostel unter *ἀγαθη* versteht. Dadurch wird auch das Uebrige klarer; denn nur weil dieser Wandel nicht bloß bürgerlich gut, sondern auch *ἐν Χριστῳ* ist, wird er angegriffen (s. C. IV, 4 f., vgl. 14.). *ἐπηρεαζω* (hier seq. acc., wie Mtth. V, 44., Lk. VI, 28., *Herodot.*, l. VI, c. 9., *Philostr.*, vita Apollonii l. VIII, c. 4.) hat den Nebenbegriff der Boshaftigkeit, die nur dem Andern zu schaden sucht (*Aristot.*, rhet. l. II, c. 2.;

eigentlich der Dogmengeschichte angehört und von Pott im dritten Excurs, noch besser von Dietelmeier (hist. dogm. de desc. Christi. Norimb., 1741) gesammelt ist, indem wir hier nur im Allgemeinen die verschiedenen Ausll. angeben, deren Einzelheiten ihres Orts erwogen werden sollen, und das Verhältniß dieser Hauptstelle zu der evangelischen Kirchenlehre bezeichnen. Augustinus sagt: quis nisi infidelis negaverit, fuisse apud inferos Christum? Verum quinam isti sint, quos noverat liberandos, temerarium est, definire (ep. 164., vgl. aber u); Melanchthon (in Jo. c. XIX.) und Camerarius gestehn ihr Unvermögen, sie genügend zu erklären; wie der Kirchenvater daher verschiedene Ausll. vorschlägt, nimmt auch Luther, und selbst Calvin (s. u.), in verschiedenen Lebenszeiten verschiedene an; und zu C. IV, 6. bekennt ebenfalls Castellio seine Unwissenheit. Auch die Kirche war in ihren öffentlichen Bekenntnissen sehr vorsichtig. Die Augsburger Confession, die Apologie, die schmalkald. Artt., die *Conf. helvet. post.* verwerfen nur die Lehre von einem Mittelzustande nach dem Tode, dessen Leiden reinigen (Apol. p. 163.) und aus dem menschliche Fürbitte, Hülfe oder Vollmacht erlösen könne, als dem Verdienste Christi zuwider (an vielen Stellen; Conf. et expos., c. 26.).

In den weitern Bestimmungen kamen die Theologen der evangelischen Kirchen alle darin überein, daß die Seelen sogleich nach dem Tode in zwei, nicht mehr, Classen vertheilt werden, was allerdings aus der heiligen Schrift unwidersprechlich hervorgeht, und auch von den Kvv. erkannt wurde (s. Pott a. a. O., Anm. 12.). Aber nur die lutherischen fügten noch hinzu, daß die Seligkeit oder Unseligkeit sogleich in vollkommenem Maße eintrete, was die reformierten, gewiß schriftgemäß und in Uebereinstimmung mit der alten Kirche leugneten (vgl. bes. Calvin, der sich höchst behutsam ausdrückt, inst. l. III, c. 25., §. 6.). Aber die Möglichkeit einer Buße nach dem Tode leugneten, obwohl nicht die Symbole, doch die Theologen beider Confessionen übereinstimmend. Und diese ihre Ansicht bildete die Basis ihrer Ausll. unserer Stelle, deren Sinn die ersten Kirchenväter einfacher faßten. Beinahe kein Wort in ihr hat nicht die verschiedenartigsten Erklä-

rungen erlitten, und Diese durchkreuzen sich dermaßen, daß ihre Classification schwer fiele, wenn nicht der in allen beibehaltene Begriff einer Predigt Christi einen höchsten Standpunct sicherte, von dem aus sich folgende Uebersicht gewinnen ließe:

Christus predigte:

I. mittelbar, nicht während des Todes: 1. durch Noah;
2. die Apostel; —

II. unmittelbar, im Todtenreich, 3. den Guten;
4. den Bösen;
5. Beiden.

19. ἔν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν, 20. ἀπειθήσασί ποτε,]

Das Relativ bezieht sich offenbar auf das unmittelbar vorhergehende, durch das affirmirende δε hervorgehobene πνευματι, und die Erklärung durch das ätiologische δι' οὗ, bei Oekum., oder διο (*proinde*) bezüglich auf ἀπεθανε, bei Theophyl., ist so gezwungen, daß die andern Ausll. alle sie aufgeben. και kann zu dem ganzen Satze gehören, und ihn als Anhängesatz bezeichnen, — nur daß Dieser zu lang wäre, — oder zu τοις - πν., sodaß gezeigt wird, wie weit Christi Geistesthätigkeit sich erstreckt habe. Zur Darstellung der unter 1. angeführten Erklärung wählen wir Beza. Er sagt: Indicandum fuit imprimis, non modo quod exemplum nobis proponeremus, sed etiam ex quo fonte vires illas infractas hauriremus, quibus fulcire nos oporteat. Christum igitur proponit, qui justissimus quum esset, pro nobis eo usque afflictus est, ut mortem crudelitatis et ignominiae plenam ultro subierit. Sed hoc, inquit, quod ad carnem attinet, illi contigit: nam mox divina virtute victor evasit. Et quorsum hoc Christus? Nempe ut nos per eandem viam ad Deum adducat. Diese Darstellung des Zusammenhangs ist trefflich; nun aber findet er in unserm V. einen Beweis dieser göttlichen Lebenskraft Christi in folgender Form: Christus, inquit, quem dixi divina virtute vivificatum, *jam olim* in diebus Noë, quum appararetur arca, profectus s.

adveniens (ne nunc primum putemus illum ecclesiae curam et administrationem suscepisse): adveniens, inquam, non corpore (quod nondum assumserat), sed ea ipsa virtute, per quam postea resurrexit et qua afflati locuti sunt prophetae (supra I, 11.), praedicavit spiritibus illis, qui *nunc* in carcere meritas dant poenas, utpote qui recta monenti Noë etc. parere *olim* recusarint etc. Schon Auguſtin ſchlägt dieſe Auslegung von der Predigt Noahs (Chriſti durch Noah) vor (ep. 99. ad Evod. und ep. 164.), aber mit einer andern Wendung. Er verſteht nämlich ἐν φυλ. tropiſch (worüber ſ. u.) von den in der Sünde (in carne) gefangenen Zeitgenoſſen Noahs. Ihm folgen Beda, Hugo von St. Caro, Thomas von Aquin (summa p. III, qu. 53. art. 2 sq.), Lyranus, Hammond. Völlig Bezas Erklärung nehmen dagegen Scaliger, Hornejus, Jk. Cappel, S. Bochart (opp. t. II, p. 985.), Elsner, Benſon, auch Danov (theol. dogm. inst. l. II, c. 200.) und unter den Neuern Joh. Clauſen (in einer beſondern Schrift) an. (Kaum eine Erwähnung verdient die ähnliche Erklärung von Clericus: quo una cum spiritibus custodibus, den wachehaltenden, den Schutz-Engeln, profectus praedicavit incredulis, zur Zeit Noahs). — Gegen dieſe Erklärung ſind aber im Ganzen folgende Gründe geltend zu machen: Das Subject der Rede iſt, wie Calov bemerkt, der Gottmenſch, nicht der Logos, und das Mittel, wodurch er gepredigt hat, iſt nicht der heilige Geiſt, wie C. I, 11. (ſ. z. d. St.); mit Recht ſagt auch Flacius, bei dieſer Auslegung werde πνευματι bald ſo verſtanden, als bedeute es die dritte, bald die zweite Perſon der Gottheit; hier aber bedeutet es (ſ. zu V. 18.) den menſchlichen Geiſt Chriſti, der in ſeinem Tode am Leben erhalten wurde. Zweitens ſind das Object abgeſchiedene Seelen, πνευματα (vgl. Lk. XXIV, 37.? Hebr. XII, 23., Off. XXII, 6.), nicht lebende Menſchen, was ſchon Calvin urgiert; die Erklärung: welche jetzt als Geiſter im Gefängniß ſind, wäre doch gar zu hart. Aber hart iſt es drittens auch zu erklären: die jetzt im Gefängniſſe ſind, da das Tempus der ganzen Periode das hiſtoriſche iſt, und beſonders da viertens der Zuſatz ἀπειθ. ποτε ebenfalls die ganze chronologiſche Ordnung

verwirrte. Von ihm ſagt Flacius: Additum posteriori membro manifeste separat tempus praedicationis a tempore ipsorum inobedientiae. (Bengel: Si sermo esset de praeconio per Noë, το *aliquando* aut plane omitteretur, aut cum *praedicavit* jungeretur.) Sicut autem disjungit tempus praedicationis ab illorum spirituum inobedientia: sic contra conjungit cum illorum spirituum carcere aut captivitate. (Vgl. Henſler S. 246.) Wie leicht wäre es nicht geweſen, dieſen Sinn unverkennbar auszudrücken: ἐν ᾧ και τοις νυν ἐν φυλακῃ πνευμασι πορευθεις ποτε ἐκηρυξε. Endlich geht es nicht an, πορευθεις als pleonaſtiſch zu behandeln (wie etwa ἐλθων), da dieſer Gebrauch Deſſelben ganz unerweisbar iſt. „Man laſſe dem Worte ſeine gewöhnliche Bedeutung, ſodaß πορ. ἐκ. heißt: er gieng hin und belehrte" (Henſler). Vgl. Mtth. X, 7., und im Folgenden V. 22. Beruft man ſich aber mit Beza auf den altteſtamentlichen Sprachgebrauch, wenn von Offenbarungen Gottes die Rede iſt (vgl. z. B. 1 Moſ. XI, 7.), ſo gilt dagegen, daß Dieſer ſich auf Theophanieen oder Offenbarungen in Wundern bezieht, auf räumliche Begebenheiten, nicht auf die rein geiſtige Inſpiration eines Bußpredigers, wie Noah.

Die Erklärung Nr. 2. iſt die Socinianiſch-Arminianiſche, ſ. Socins Erkl. v. Joh. I. Anh. p. 113., Schlichting und Grotius z. d. St., Limborch (theol. christ. l. III, c. 1.), Schöttgen (horae p. 1043.), die auch Henſler annimmt. ἐν φυλ. wird natürlich tropiſch verſtanden, wie bei der angeführten Erklärung Auguſtins und Hammonds, vom Körper, oder nach Socin, Schlichting, Henſler von der Sünde; Erſteres ganz willkürlich, Letzteres mit Berufung auf den dichteriſchen Sprachgebrauch des A. T. und auch Lk. IV, 19., was aber gegen dieſe Auslegung ſpricht, ſelbſt dann, wenn man mit Henſler das ἀπειθησασι als Epexegeſe betrachtet (wobei es nur nicht recht auf die Heiden vor der Predigt der Apoſtel paſſen will). — ποτε bezeichnet in dieſem Falle, daß Die, denen Chriſtus predigte, jetzt nicht mehr ungläubig ſeyen (als ob Alle gläubig geworden wären!); Dies iſt aber nur Henſlers ſcharfſinnige Modification der Auslegung, mit welcher nothwendig wird, im Fol-

genden ὅτι zu leſen (ſ. S. 365.). Grotius ſelbſt erkl.: den ſündigen Seelen, ſolchen, wie Die zur Zeit Noahs waren; eine ſo gezwungene Verbindung von V. 19. und 20., daß ſie keiner Widerlegung bedarf. — προϱ. ἐκηϱ. bezieht ſich dann auf die Wirkſamkeit Chriſti durch die Apoſtel, und Henſler ſelbſt ſieht ſich doch eigentlich gezwungen, dem προϱ. keine Bedeutung zu geben. Dieſe ganze Auffaſſung unterſtützt er jedoch mit einem ſehr ſcheinbaren Grunde, hergenommen aus der Aehnlichkeit von Eph. IV, 21., II, 17. Aber in der erſten Stelle wird nicht geſagt, die Epheſer hätten den predigenden Jeſum (in den Apoſteln) gehört, ſondern αὐτον ἠκουσατε heißt: ihr habt ihn predigen (verkündigt) hören, = ἐμαθετε τον Χϱιστον, V. 20., und ἐν αὐτῳ ἐδιδαχθητε, V. 21. ſelbſt. Eph. II, 17. iſt auch anders zu erklären, nämlich von der perſönlichen Thätigkeit Chriſti. Der Hauptſatz war V. 14.: αὐτος γαϱ ἐστιν ἡ εἰϱηνη ἡμων κ. τ. λ. Dies wird dann in zwei Theile zerlegt, in die thatſächliche Friedensſtiftung (V. 15. und 16.), deutlich als Solche bezeichnet durch die Worte: ποιων εἰϱηνην, ἀποκτεινας την ἐχθϱαν ἐν αὐτῳ, — und in die Verkündigung des Friedens, die aus der wirklichen Verſöhnung folgt (V. 17.): εὐηγγελισατο εἰϱηνην. Das vorher hinzugefügte ἐλθων wird demnach auch nicht als pleonaſtiſch zu betrachten ſeyn, ſondern deutet an, daß Chriſtus ſelbſt auf Erden kam zur Verkündigung des Friedensbündniſſes, das er darauf mit ſeinem Tode begründete. (Eben ſo heißt Geſch. III, 26.: Gott hat, indem er ſeinen Sohn euch aufſtellte als den durch Moſes verheißenen Propheten, ihn geſandt, euch zuerſt zu ſegnen, — und bezieht ſich alſo ebenfalls auf das perſönliche Kommen Chriſti.) — Daß πνευμ. nicht von lebenden Menſchen geſagt ſeyn kann, wie ψυχαι V. 20., iſt ein neues Hinderniß für dieſe Auslegung, das jedoch Henſler durch die Bemerkung zu beſeitigen ſucht, Chriſtus habe nicht mehr leiblich, alſo nur den Geiſtern gepredigt. Predigte er aber durch die Apoſtel, ſo predigte er äußerlich, nicht allein innerlich. Beſſer wäre es, zu ſagen, Petrus habe das Wort πν. gewählt, damit ἐν φυλ. ſeine geiſtige Beziehung erhalte, nicht von leiblicher Gefangenſchaft verſtanden werde. Grotius kann natürlich ſehr leicht erklären:

den

en Geistern in dem Gefängniß des Körpers; ein Gedanke, von em man jedoch nicht begreift, wie er hieher kommt, und der überhaupt eher manichäisch als biblisch wäre. Bei beiden Modificationen bleibt aber immer noch ein zwiefacher Einwurf, den eben andern schon Calov geltend macht: Unter dem πνεῦμα, in welchem Christus predigte, müßte der heil. Geist verstanden werden, was nicht angeht (s. o.), abgesehen davon, daß eine „Dilogie" entsteht, wie Hensler selbst zugiebt, da πνεύματα Menschenseelen bedeuten muß; zweitens predigte Christus durch die Apostel nicht während seines leiblichen Todes (V. 18.), sondern nach der Erhöhung V. 22. Daß die Taufe auch vor Dieser erwähnt wird, kann nicht entgegnet werden, da auch sie nach dieser Erklärung unchronologisch und unpragmatisch aufgeführt würde, während nach der unsern der Gedankengang es mit sich bringt, daß sie vorweg erwähnt wird, aber die Construction von V. 21. und 22. die Ordnung innerlich wieder herstellt. Dagegen würde hier die Verbindung von: er lebte im Geist (während der Leib todt war), und: er predigte durch die Apostel (nach der Auferstehung des Leibes), sehr ungeschickt seyn, besonders da πορευθεὶς einen, wenn auch nur geistigen, Hingang aus dem ersten Zustand sogleich in den andern bezeichnet, während Christus doch erst vom Himmel im heiligen Geist kam.

Wir betrachten nun die II. Hauptclasse von Erklärungen (3—5.). Den Zusammenhang giebt ihr zufolge Calvin so an: Dicit ergo (ap.), non sibi modo Christum resurrexisse, sed ut vim eandem spiritus sui aliis patefaceret, adeoque ipsum usque ad mortuos penetrasse. Und Erasmus umschreibt: Corpore posito adiit eos spiritus, qui et ipsi corporibus exuti degebant apud inferos etc. — φυλακη ist der Ort der abgeschiedenen Seelen (πν.), welcher? s. u. Von Christus wird angenommen, er sey entweder in göttlicher Kraft oder mit seiner Seele dahin gegangen. Jenes behauptet Calvin, indem er sich auf den Ausdruck πν., nicht ψυχη beruft (vgl. auch seine instit. l. II, c. 16., §. 9.), wovon aber schon oben die Rede war. Die entgegengesetzte Ansicht hat den Vortheil, πν. immer in derselben Bedeutung nehmen und auch die andern Auslegungen leich-

(auf der Warte) überſetzt; bemerkt aber ſelbſt, ſie habe Schwierigkeit wegen des ἀπ. ποτε κ. τ. λ.: Neque enim hic fideles, sed incredulos solos commemorat. Quo videtur tota illa superior expositio everti. Und nun erklärt er es: *quum* increduli fuissent olim, ſodaß jene Gläubigen mitten unter dieſen Ungläubigen keinen Schaden an ihrer Seele litten, wie auch jetzt die Gläubigen durch die Taufe von der Welt errettet werden (V. 22., vgl. Geſch. II, 40.). Ueber dieſe Erklärung ſagt aber Beza mit Recht: Tantum abest, ut de piorum animabus hoc possit intelligi, ut contra nonnisi de iis agatur, qui immorigeri fuerunt. Wenn auch nicht ſo laut gegen, doch nicht im Geringſten für die andere Modification dieſer Auslegung durch Suarez, Eſt, Bellarmin, die auch Luther zu Hoſ. IV, 2. (im Jahre 1545), P. Martyr (loci comm., t. I, p. 783.), Oſiander und Quiſtorp z. d. St., Hutter (explic. Concordia p. 993.), Sal. Geßner (in Form. conc. art. 9.) und Bengel (zu V. 20.) wahrſcheinlich finden, ſpricht der Wortſinn der Stelle. Nach ihnen ſoll nämlich Chriſtus denjenigen Zeitgenoſſen Noahs gepredigt haben, die, ſo lange Gottes Langmuth wartete, ungläubig waren, dann aber, als ſie die Sündfluth hereinbrechen ſahen, Buße thaten — (liegt dieſe Erklärung nicht auch der alten Ueberſetzung: *spiritalibus* — qui increduli fuerant aliquando, zu Grunde?) — wovon jedoch die Geſchichte Nichts berichtet und unſer Text Nichts ſagt.

Dieſe unüberwindlichen Hinderniſſe bewogen wahrſcheinlich zu der combinierenden Hypotheſe, die wir oben als die letzte (Nr. 5.) anführten: Chriſtus offenbarte den Guten und den Böſen, Jenen die Erlöſung, Dieſen ſeine Herrlichkeit zur Verdammniß (praedicatio legalis, exprobatoria, damnatoria). Letzteres kann dann ohne Hinderniß auch auf die böſen Engel ausgedehnt und als Vollendung der Erlöſung und Triumph über die Hölle betrachtet werden (ſo die apokryph. Acta Thomae, p. 20. ed. *Thilo*; *Athanas.*, c. Apollinar. l. I, c. 13 sq.; *Ambros.* opp. ed. *Coster* t. II, p. 190.; vgl. das alte Oſterlied: A solis ortus cardine; und unten über die Lutheraner). Auf beide Arten abgeſchiedene Seelen beziehen es in dieſem Sinne Erasmus,

Calvin in der Inst. (l. l.) und der Psychopannych. (1531) p. 16 sqq. (vgl. o.), und unter den Kirchenvätern auch wohl die Genannten und alle Die, welche einen Triumph über die Hölle annehmen, ohne den folgenden Meinungen ausdrücklich beizupflichten. Bengel (z. u. St., vgl. o. und unten zu C. IV, 6.) beruft sich auf die Unbestimmtheit des Ausdrucks ἐκηρυξε: Intelligitur fuisse quibusdam evangelicum, quemadmodum *Hutterus* loquitur, ad consolationem, —; aliis, et fortasse plerisque, legale, ad terrorem. Bolten führt das Gespräch Abrahams mit dem reichen Manne (Lk. XVI, 23 ff.) dafür an. Aber auch diese Combination beider Meinungen hat immer Das gegen sich, was Beza gegen die vorhergehende sagte, und es bleibt nur die andere übrig.

Der deutliche Wortsinn des Verses, in Verbindung mit dem Folgenden, zwang zu der Annahme (Nr. 4.), Christus habe den ungläubig Verstorbenen sich offenbart; ob allen, ist im Folgenden zu besprechen. Luther selbst hielt anfangs dafür, „man könne diese Meinung nicht verwerfen, dieweil St. Petrus klärlich sagt" u. s. w. (Werke, Leipz. Ausg., B. XII, S. 285.). Aber die wichtige Frage bleibt auch hier: wie er sich ihnen gezeigt, ob als Versöhner oder als Richter? Letzteres behaupten z. B. Flacius (zu V. 21. und in der Clavis s. v. infernus), Calov, Buddeus, Wolf, meist mit der bezeichneten Ausdehnung auf die gefallenen Geister (*Form. conc.*, expos. p. 778., *Calov*, syst. t. VII, p. 684., *Buddeus* inst. l. IV, c. 2., §. 25.), nicht aus Gründen, die im Texte selbst liegen, sondern aus andern, die unten beleuchtet werden sollen. Im Texte selbst scheint aber das Wort ἐκηρυξε dagegen zu sprechen, da es nicht so unbestimmt ist, wie Bengel meint, sondern, wie Hensler richtig bemerkt (S. 160. 247 ff.), im N. T. regelmäßig vom Vortrage der Religion Jesu, oder, wie Hottinger sich besser ausdrückt, von der Verkündigung des Evangeliums, gebraucht wird. Daß diese Predigt bei Ungläubigen Verstockung und ewigen Tod (als ὀσμη θανατου εἰς θανατον, 2 Kor. II, 16.) wirkt, ist unbezweifelt, aber sie selbst ist nichtsdestoweniger evangelisches Inhalts, und von einer Ankündigung der Verdammniß stände viel wahr-

ſcheinlicher κατεκρινε oder dergleichen. Gegen dieſen Gedanken ſpricht aber auch der Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden: Quasi hoc argumento conseletur Petrus fideles, quia Chr. etiam mortuus poenas de ipsis (an verſtorbenen Ungl.) sumpserit! ſagt Calvin, der ſich überdieß noch auf C. IV, 6. εὐηγγελισθη κ. τ. λ. beruft, wie wir ſehen werden, mit Recht.

Um alſo ſo ſicher zu gehn als möglich, das Wort ohne eigenmächtige Beſchränkung oder Ausdehnung faſſend, werden wir ſagen müßen, es ſey hier von einer Bekanntmachung des Evangeliums unter den im Unglauben Verſtorbenen die Rede, wir aber wiſſen nicht, ob ſie bei Vielen oder Wenigen Eingang fand, oder auch bei Keinem (ſodaß ſie wirklich nur zur Offenbarung ihres Unglaubens, der göttlichen Gerechtigkeit und daraus folgender Verdammniß diente). Zu weit gehn alſo diejenigen Kirchenväter, welche im Ganzen die Stelle richtig faſſen, aber beſtimmt eine Erlöſung Ungläubiger, oder gar aller, behaupten. Auf die κατα φιλοσοφιαν δικαιοι, denen aber noch der Glaube an den Herrn und die Verlaſſung der Idololatrie gefehlt habe, bezieht dieſe Befreiung Clemens v. Al.: Διοπερ (um ſie zur Buße zu bringen) ὁ κυριος εὐηγγελισατο και τοις ἐν ᾅδου κ. τ. λ. (vgl. unten). Τι δ' οὐχι δηλουσιν (sc. αἱ γραφαι) εὐηγγελισθαι τον κυριον τοις δε ἀπολωλοσιν ἐν τῳ κατακλυσμῳ, μαλλον δε (und nicht ihnen allein, ſondern allen) πεπεδημενοις και τοις ἐν φυλακῃ τε και φρουρᾳ συνεχομενοις; (Strom. l. VI, p. 270.) Womit er die Meinung verbindet, daß, wenn auch Chriſtus nur Denen des A. T. predigte, die Apoſtel doch nach ſeinem Vorbilde daſelbſt gepredigt haben würden, und zwar den Heiden, Beide aber nur den Beſſern (τους ἐν δικαιοσυνῃ, τῃ κατα νομον και κατα φιλοσοφιαν, βεβιωκοτας μεν, οὐ τελειους δε, ἀλλ' ἁμαρτητικως διαπεραμενους βιον); indem er ſich auf eine (richtig verſtandene?) Stelle des, bekanntlich unechten, Hirten von Hermas (past., l. III, c. 16.) über die Höllenfahrt der Apoſtel beruft (ib. p. 271 und l. II, p. 163.). Origenes (zu 1 Kön. XXVIII, hom. 2.) fügt hinzu, auch die Propheten ſeyen ſchon da geweſen, um Chriſti Ankunft vorherzuverkünden: beſchränkt aber die Zahl der Befreiten auch auf Die, welche ſchon

vor dem Tode dazu vorbereitet gewesen seyen (s. Münscher, Bd. II, §. 192., A. 18. 19.). Diese beschränkende Ansicht, die eigentlich die vorige mit der jetzt behandelten vermittelt (vgl. auch oben die von Bellarmin u. A.), scheint in der morgenländischen Kirche überhaupt sehr verbreitet gewesen zu seyn. Sie findet sich noch, und ziemlich entwickelt, in einem Fragmente Cyrills bei Matthäi p. 200 sq. und in den ganz ähnlichen Erklärungen von Oekum. und Theophyl. (vgl. unten, und zu C. IV, 6.). Augustin verwirft sie (Non suspicemur, quod apud inferos evang. praedicatum sit vel adhuc etiam praedicetur, quasi et ibi sit ecclesia constituta; ep. 164.), und so, daß daraus erhellt, wie sie von Andern gehegt wurde (- immerito creditur; De Genes. l. XII, c. 33. cf. haeres. 79., und *Philastr.* haer. 121.); und Gregor. d. Gr. wünscht, daß sein Correspondent sie aufgeben möge (epp. l. V, 15.). Ob Joh. Zonaras mit den Worten: προσεδεξαντο οὗτοι το κηρυγμα και ἐπιστευσαν (ep. 10.), Alle bezeichnen wolle, ist wohl nicht zu entscheiden; aber deutlich bez. er damit früher Ungläubige; noch deutlicher aber thut das Letztere Hilarius Pictav. (in ps. CXVIII.). Endlich bedienen sich solcher Ausdrücke, daß man annehmen muß, sie haben die wirkliche Befreiung auf alle Bewohner des Hades bezogen: Euseb. (dem. ev., l. IV, c. 12.: τοις αὐτοθι νεκροις, σειραις θανατου πεπεδημενοις, παλιντροπον της ἐπι την ζωην ἀνοδου την πορειαν ποιουμενος), Athanasius (in pass. et cruc. Dom.: παντας τους πεπεδημενους, vgl. c. Apoll. l. I, c. 13 sq.), Cyrill v. Alex. u. A., wenn man nicht in diesen Schilderungen des Triumphs über den Teufel rhetorische Uebertreibungen voraussetzen will, was von Cyrill gewiß das Wahrscheinlichste ist (vgl. die Stelle bei Pott Anmerkung 35. mit der oben angeführten), aber nicht von Athanasius (vgl. das Fragm. bei Matthäi p. 66 sq.), wogegen sich des Euseb. Worte auch allein von der Möglichkeit der Befreiung verstehen lassen.

Wir fügen nun noch einen Grund aus unserm Texte für die ganze Ansicht Nr. 4. bei. Der Ausdruck ἐν φυλακῃ (der Syr. giebt es durch Scheol, die Kvv. gebrauchen es syn. mit ᾅδης) zeigt nämlich, daß nur von Ungläubigen die Rede seyn kann.

Dies fühlte auch Calvin, der ihn deswegen so gezwungen erklärte (s. S. 355 f.). Denn nirgends im N. T. bedeutet φυλ. den Zustand der Wache, das Wachen, Warten, sondern entweder die Handlung, das Amt des Wachehaltens, oder die Zeit der Handlung, oder die Wächter selbst, oder den Zustand des Bewachtseyns, die Gefangenschaft, das Gefängniß (poetisch s. Behausung Off. XVIII, 2.); ἐν φ. wird nicht zweideutig gebraucht wie unser: auf der Wache. Die Bedeutung: Gefängniß, ist, wie auch Est annimmt, die vorwiegende; und namentlich Off. XX, 7. einzig möglich. Hier heißt es: λυθησεται ὁ Σατανας ἐκ της φυλακης αὐτου, nachdem er tausend Jahre gebunden und in der ἀβυσσος verschlossen war (V. 3.). Unter der φ. ist also der Abgrund verstanden, und zwar als Gefängniß, aber vorübergehendes; denn Vers 14. wird als ewiger Strafort die λιμνη πυρος genannt, in die auch nach dem Gerichte der von dem Hades herausgegebenen Todten der ᾅδης selbst mit den Verdammten geworfen wird, sodaß der erste Tod in den zweiten, das erste Gefängniß in das andere übergeht (V. 13—15.). Ueber allen Zweifel erhebt diese Ansicht Juda V. 6. und 2 Petri II, 4. (vgl. mit das. II, 9.), wo gelehrt wird, die bösen Engel seyen in festen Banden εἰς κρισιν (μεγαλης ἡμερας) τετηρημενοι, was den Zwischenzustand, der mit der Verdammniß im Weltgerichte endigen wird, deutlich bezeichnet, und zwar einen peinlichen Zustand, den auch die ungläubig Verstorbenen bis zum Gerichte ertragen müßen, 2 Petr. II, 9.: „Gott weiß, wie die bösen Engel, die Zeitgenossen Noahs, die Bewohner Sodoms und Gomorras, so auch überhaupt die Ungerechten εἰς ἡμεραν κρισεως κολαζομενους τηρειν". Dies wäre also eine deutliche Beschreibung der φυλακη. Nehmen wir nun anderntheils dazu, — da wir uns auf die a. t. Stellen vom Scheol nicht einlassen können, — daß Lk. XVI, 22 ff. die Seele des armen Lazarus als in dem Schoße Abrahams befindlich vorgestellt wird, die Seele des Reichen aber, als im Hades, in Qualen, und Beide als völlig getrennt; nehmen wir hinzu, daß bei der Verklärung Christi Lk. IX, 31. Moses und Elias ἐν δοξῃ erschienen und als begabt mit der Erkenntniß von Christi künftigem Tode (wie denn Elias nicht zur Unterwelt,

ndern gen Himmel gefahren war; Moſes aber war geſtorben): o ergiebt ſich uns die Lehre der chriſtlichen Kirche, daß auch or Chriſti Tod die gläubigen Seelen von den Böſen getrennt nd mindeſtens ohne Leiden, alſo nicht in der φυλακη, aufbehal- en waren; ſollte auch bisweilen der Ausdruck שְׁאוֹל im weitern Sinn genommen und ebenfalls zur Bezeichnung dieſes Ortes ge- raucht werden (in Bezug auf den Ausdruck ἁδης im Neuen Te- lament mindeſtens ſagt gewiß mit Recht Auguſtin: inferos nuspiam scripturarum in bono sensu appellatos inveniri; ep. 164.), und das Paradies, in das der Schächer gleich nach Chriſti Tode eintreten ſollte, und das unbezweifelt ein Ort hoher Seligkeit iſt (2 Kor. XII, 4. vgl. 2.), den durch Chriſtum erſt ſeinen Jüngern bereiteten Aufenthaltsort (Joh. XIV, 3.) bezeich- nen, alſo nicht identiſch ſeyn mit dem Aufenthaltsort der früher ſelig Verſtorbenen.

Die ganze Lehre von Chriſti Aufenthalt in der Unterwelt hat aber auch andere Bibelſtellen für ſich, ohne daß Dieſe jedoch Nähe- res beſtimmen. Allgemein citierten dafür die Griechen und Lu- theraner Geſch. II, 27. 31. (in einer Rede Petri), vgl. Pſ. XVI, 10., und Eph. IV, 8. (vgl. Pſ. LXVIII, 19.) 9., — wie wir (mit Baumgarten-Cruſius, Bibl. Theol., S. 398.) glauben, mit Recht. In der erſten Stelle (vgl. über den hebr. Text Hengſtenbergs Chriſtol. Bd. I, Th. 1, S. 169 f.) werden die Worte οὐκ ἐγκαταλειψεις την ψυχην μου εἰς ἁδου, οὐδε δωσεις τον ὁσιον σου ἰδειν διαφθοραν, als auf David nicht paſſend, auf Chriſtum bezogen. Der Beweis, daß Da- vid ſich nicht ſelbſt meint, wird aus dem letzten Gliede ge- führt: David ſey geſtorben und begraben, und ſein Grab ſtehe jetzt noch, oder wie Paulus über dieſ. St. ſich weniger ſchо- nend, alſo beſtimmter ausdrückt (Geſch. XIII, 35—37.): καὶ εἰδε διαφθοραν· ὁν δε ὁ θεος ἠγειρεν, οὐκ εἰδε δ. Das erſte Glied aber wurde nicht zum Beweiſe gebraucht, da auch von David wahr iſt, daß Gott ſeine Seele nicht in den Hades verſinken ließ. Aber, daß Davids Leib verfaulen mußte, Das iſt, mindeſtens für die Jünger Jeſu, der Beweis der meſſiani- ſchen Bedeutung, nach der die ganze Stelle alſo beſagt, daß

Christi Seele nicht im Hades zurückgelassen wurde, noch sein Leib im Grabe. Dies widerlegt zugleich die Meinung, daß beide Glieder dieselbe Sentenz enthalten: Du wirst mich nicht sterben lassen, — eine Flachheit, dergleichen sich überall einstellen wird, wo man hinlänglich geschmack- und gedankenlos ist, Parallelismus und Tautologie für unzertrennlich zu halten. In derselben Rede Petri findet sich noch eine andere zu beachtende Stelle, V. 24.: ὃν ὁ Θεος ἀνεστησε λυσας τας ὠδινας του θανατου, καθοτι κ. τ. λ., wofür D und Polykarp §. 2., Irenäus c. h. l. III, c. 12., §. 2. του ᾅδου lesen, was auch Bengel und Lachmann aufgenommen haben. Diese Lesart hat die Schwierigkeit, daß sie Jesum als eine Zeit lang, bis zur Auferstehung, in den Schmerzen des Hades gefangen vorzustellen scheint, während die andere diesen Gedanken nur auf den Leib bezieht, also mildert, weswegen sie vielleicht, wie Bengel bemerkt, entstand. Indeß sagt sie nicht, daß die Auflösung dieser Schmerzensbande erst zur Zeit der Auferweckung stattstand. (חֶבְלֵי *fines*, et חֶבְלֵי *dolores*, in unum quasi vocabulum coaluerunt, - weil der Sinn zusammenfließt — ist die Erklärung von ὠδινων, die Vater einzig als richtig hätte erwähnen sollen.) Das Partic. kann sehr passend durch: da, aufgelöst werden: Wie es innerlich unmöglich war, daß Christus vom Hades bewältigt und festgehalten würde, löste Gott die Schmerzen Desselben, und da er Dies that, hat er ihn auch leiblich auferweckt. Von dem Letzten als dem Sichtbaren und Beweisenden geht Petrus aus; mit dem Ersten, der innerlichen Unmöglichkeit, schließt er, um Alles dann aus der Prophezeiung Davids zu erhärten, daß die Seele nicht dem Hades überlassen werden soll, noch der Leib der Fäulniß. Von den dogmatischen Ansichten, die man hieraus bestätigen wollte, können wir die des Cardinals Nik. von Cusa und Aepins, daß Jesus in dem Hades für uns die Höllenschmerzen erlitten (womit Calvins und des Heidelbergers Katechism. Auslegung des Art. von der Höllenfahrt nicht zu vermischen ist), so wie die neuere von „Umgeburtswehen" nur als Träumereien erwähnen; die beiden orthodoxen

Ansichten von der Höllenfahrt als zum Stand der Erhöhung oder zu dem der Erniedrigung gehörend, sind zu vereinen. Es war Erhöhung durch Erniedrigung. Der Fürst der Welt und des Todes kam und hatte keinen Theil an Jesu (Joh. XIV, 30.); Jesus gab sich freiwillig hin, und statt besiegt zu werden, siegte er; Jener wurde gerichtet (Joh. XVI, 11. vgl. o. S. 356 f.). Als der Leib starb, lebte der Geist auf (s. o. S. 347.; vgl. Lk. XXIII, 46 f. Mrk. XV, 37—39.), die Schmerzensbande waren gelöst, und der dem Tode erlag, trat in das Reich des Todes als Sieger ein, seinen Gefangenen die Erlösung verkündend. — Weniger gewiß ist der Sinn von Ephes. IV, 9.: κατεβη [πρωτον] εις τα κατωτερα [μερη] της γης. Erklärt man descendit de coelis in imos usque terrarum recessus, so läßt sich zwar Manches dagegen einwenden; doch möchten wir nicht mit Bretschneider (Dogm. §. 146.) uns auf den a. t. Ausdruck τα κατωτατα της γης s. die Unterwelt berufen, sondern ganz einfach της γης als Genitiv beim Comparativ betrachten: in Orte, niedriger als die Erde. Vor dieser Erklärung scheint jedoch eine andere, die Koppe ebenfalls erwähnt, und Vater, Winer (Gr. S. 301.) nicht unwahrscheinlich finden, den Vorzug zu verdienen, nach der της γης bloß erläuternder Genitiv wäre, entgegengesetzt dem Himmel, der das ὑψος bildet, (V. 8. 10.): „Daß er hinaufstieg in den Himmel (sagt dann der Apostel), schließt ein, daß er (vorher) hinabstieg, in Räume, die niedriger sind als der Himmel, Räume der Erde." Nichtsdestoweniger könnte aber gerade V. 10., vgl. mit 8., für die Erklärung vom Hades sprechen, wenn man nämlich eine Steigerung in den Worten des Apostels annimmt, durch die er die Ausdrücke des Psalmisten weiter erläutert. Er stieg in die Höhe, sagte Dieser, und Paulus erklärt: er stieg ὑπερανω παντων των οὐρανων (vgl. E. I, 20 f.). Diesem Ausdrucke entspricht dann ganz der obige: er stieg hinab, und zwar nicht allein auf, sondern auch unter die Erde. — Außerdem ist auch nicht ohne Bedeutung Phil. II, 10., wo neben den ἐπουρανιοι und ἐπιγειοι die καταχθονιοι als Christo unterworfen erwähnt werden, was die An-

ſicht der Heiden, Juden und Kirchenväter von der Oertlichkeit des Hades oder der φυλακη beſtätigt, und wodurch auch die angegebene Stelle aus Eph. mit der unſrigen in Verbindung geſetzt würde.

Sehn wir nun noch, ob im N. T. unſerer Erklärung Nichts entgegenſtehe. Ganz allgemein beriefen ſich die Theologen der evangeliſchen Kirche dagegen auf die Lehre, daß gleich nach dem Tode des Einzelnen auch ſein Gericht ſtattfinde, folglich keine Buße, mithin keine Verkündigung des Evangelii in der Unterwelt möglich ſey. Darüber, daß die Seelen Aller, die durch den wahren Glauben gerechtfertigt ſind, ſogleich nach dem Tode zu Jeſu kommen, kann in der evangeliſchen Kirche kein Streit ſeyn, da die Schrift es unverkennbar behauptet. Daraus kann aber nicht geſchloſſen werden, daß auch über die Andern ſogleich ein abſolutes Gericht ſtattfinde. Vielmehr hebt die Sch. überall das Ende der Welt hervor. Hebr. IX, 27. wird irrig dafür citirt, indem μετα τουτο κρισις nicht beſtimmt ſagt: unmittelbar auf den Tod folge das Gericht, vielmehr nach dem Zuſammenhange das Gegentheil. Dieſer bedeutet nämlich: „Inmaßen allen Menſchen beſtimmt iſt, ein Mal zu ſterben, nachher aber das Gericht: ſo wird auch Chriſtus ein Mal dargebracht, um die Sünden Vieler zu tragen, und wird zum zweiten Male ohne Sünde erſcheinen.“ D. h.: Da die Menſchen nur ein Mal um ihrer Sünde willen ſterben müßten, konnte auch Chriſtus nur ein Mal für die Sünden ſterben; wie aber nach dem Tode der Sünder gerichtet, mithin als Das, was er iſt, geoffenbart wird, ſo wird auch Chriſtus als gerichtet = gerechtfertigt = ohne Sünde erſcheinen. Die Vergleichung deutet alſo auf das Gericht bei der Wiederkunft Chriſti hin, die τοις αὐτον ἀπεκδεχομενοις εἰς σωτηριαν gereichen wird (V. 28.). Die Erzählung Luk. XVI, 19. beweiſt nur, was allerdings von hoher Wichtigkeit iſt, daß die Weltmenſchen gleich nach dem Tode ſchreckliche Schmerzen erleiden, die auch ein Heiliger wie Abraham nicht lindern kann.

τε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ Θεοῦ μακροθυμία, ἐν ἡμέραις Νῶε, κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγαι, τουτέστιν ὀκτὼ, ψυχαὶ διεσώθησαν δι' ὕδατος,]

Eine Beſchreibung von den ἀπειθήσασι ποτε. Denn die ſchwache Lesart ὅτι, die Henſler vorzieht, giebt nur gezwungen einen Sinn. (Er erklärt: Chriſtus predigt durch die Apoſtel den Geiſtern; rettete ja auch zu Noahs Zeit Gott die Gläubigen!) Statt ἀπ. iſt eine ſchwächere Lesart: ἅπαξ ἐδέχετο, in der das Erſte f. einſt, das Andere f. zur Aufnahme bereit ſeyn ſtehn müßte. Die Lesart der *Vulg.*: expectabant patientiam iſt offenbar Verſehn oder Interpretation. ἀπεξ. erklärt Bengel: expectabat [ut homines crederent] donec expectandi finis erat.

Die wichtige Frage iſt hier, ob dieſe Worte eine ausſchließliche oder eine beiſpielsweiſe Bezeichnung der Ungläubigen enthalten, denen nach ihrem Tode noch gepredigt wurde. Letzteres behaupten faſt Alle, die nicht ihre Verbindung mit den vorigen ſo gezwungen faſſen, wie Calvin, Grotius, oder Alles von Noahs Predigt verſtehn, wie Beza (ſ. o.). Flacius ſagt kurz: adeoque omnium temporum. Ausführlich, aber auf ſchlechte Weiſe ſuchen die Griechen dieſe Erweiterung zu rechtfertigen. Chriſtus, ſagen Oekum. u. Theophyl., rettete Alle, die vor ſeiner Ankunft ſo fromm gelebt hatten, daß, wäre er damals erſchienen, ſie ihm geglaubt haben würden; Petrus zeigt nun, daß dieſe Vorbereitung eben ſo gut ſchon möglich war, als die Zuziehung der Verdammniß; beruft ſich aber dabei nicht wie Paulus auf die natürlichen Kräfte, was für den jüdiſchen Verſtand ſeiner Leſer zu tiefe Philoſophie wäre, ſondern auf die altteſtamentliche Geſchichte Noahs, des Bußpredigers. So die Genannten. (Gregor von Nazianz, auf den ſie ſich berufen, fragt bloß: τις ὁ λογος; ἁπλως σωζει παντας ἡ κἀκει τους απιστευσαντας; orat. XLII, p. 693., ed. Colon. 1690.) Aber dieſe Erklärung wurde ſchon widerlegt. Beſſer erklärt Bengel: ποτε (ſ. o.) gehe auf alle Zeiten vor Chriſti Tod, vgl. III, 5. (auch II, 10., 2 Pet. I, 21.); ἐν ἡμ. N., subjicitur generi (dem allgemeinen Satze) species maxime insignis: 1. quia nunquam plures simul vitam cum morte

commutarunt, quam in diluvio (und weil es kein anſchaulicheres und namentlich kein bei Petrus beliebteres Beiſpiel der Gnade und Langmuth Gottes, des Unglaubens und der Verachtung von Seiten der Menſchen giebt); 2. per mentionem *aquae* percommode transit P. ad baptismum; 3. interitus mundi per aquam est praeludium interitus per ignem, 2 Pet. III, 6. 7. conjuncti cum judicio extremo, c. IV, 5. (worauf Petrus hier ſchon hindeutet ſ. zu V. 21.; und füge hinzu, daß der Sündfluth als eines Beweiſes für das Weltgericht gedacht wird 2 Pet. II, 5.). Endlich bemerkt Bengel, daß ebenſo die Worte ἐν ἡμ. N. noch unbeſtimmter ſeyen als die folgenden κατασκ. κιβ.; und führt als Beiſpiele ſolcher Gradation in der Zeitbeſtimmung mit Recht Mark. XIV, 30., Luk. IV, 25., 5 Moſ. XXXI, 16. an. Dieſe Bemerkung beweiſt aber gerade, daß Petrus auch bei dem anfangs allgemeinen Ausdruck, demnach ausſchließlich an Noahs Zeitgenoſſen denken konnte, und um den entgegengeſetzten Gedanken herauszubringen, ſieht B. ſelbſt ſich genöthigt, vor ἐν ἡμ. zu ergänzen οἷον. Am Beſten beruft man ſich aber für dieſe Anſicht auf die Verbindung der Worte mit dem Folgenden, wie Calov thut, und auch Bengel (beſ. zu C. IV, 6.), da daraus hervorgeht, daß Petrus hier die Sündfluth als Typus betrachtet, ſodaß die in ihr Geretteten Vorbilder Derjenigen ſind, die jetzt durch die Taufe gerettet werden. Dürfte man nun dieſen Typus auch von der andern Seite faſſen, ſo wäre klar, daß Petrus unter den ungläubigen Zeitgenoſſen Noahs alle Die mitbegreift, als ihre Antitypen, welche nicht durch die Taufe gerettet werden. Indeß iſt Dies bloße Muthmaßung, die in den Worten Nichts für ſich hat, obgleich ihr auch Nichts entgegenſteht. Sie bedarf alſo anderweitiger Begründung, widrigenfalls wir kein Recht haben, ſo ſeltſam es uns ſcheinen mag, die Verkündigung im Hades auch auf andere Todte als Noahs Zeitgenoſſen auszudehnen.

κατασκ. κιβ. Genaue Angabe der Zeit, während welcher Gott auf die Bekehrung wartete; denn als die Arche fertig war, trat die Fluth ein. εἰς ἣν, zeugmatiſch: in welche hineingehend die acht Seelen gerettet wurden, wie der Syrer richtig um-

ſchreibt. Die Beiſpiele bei Münthe und Pott paſſen alle nicht auf dieſe Erklärung, ſondern auf die: in welche ſich hineinflüchteten; die aber wegen δι' ὑδ. nicht angeht (ſo z. B. Stolz). Richtige Beiſpiele ſ. bei Winer, Gr. S. 350 f. — ὀλιγαι κ. τ. λ. (Lachmann: ὀλιγοι κ. τ. λ.) ſteht abſichtlich, theils weil die Geſchichte an ſich das Verhältniß der Gläubigen und Ungläubigen zeigt, theils wegen des Antitypus (ſ. zu V. 21.). ψυχαι, wie unſer Seelen: Menſchen im Unterſchiede von den Thieren. δι' ὑδ. Vatable: i. e. aqua sustollente arcam, alſo vermittelſt des Waſſers. Dieſe gezwungene Erklärung, die Eſt, Beauſobre und L'Enfant u. A. auch annehmen, rührt von der Vergleichung mit der Taufe her, die ſich ſo am Leichteſten erklärt: Quemadmodum Noë cum suis in arca sublata aquis servati sunt, sic et nos per baptismum (Vat., vgl. u.). Beza: i. e. ἐν ὕδατι, ut Rom. c. IV, 11., *parmi l'eau*; aber auch dieſe Erklärung iſt nicht völlig richtig; der Sinn iſt einfach: durch das Waſſer hindurch gerettet werden (διεσ.), vgl. *Raphel.* ex Xenoph. z. d. St., und Hott., der richtig 1 Kor. III, 15. vergleicht. Ganz verwerflich iſt die Erklärung von Hornejus und Henſler: während der Fluth. Uebrigens iſt bei der angegebenen richtigen Auslegung noch mit Bengel hinzuzufügen, daß der Ausdruck hier ohne Rückſicht darauf, ob die Fluth die Rettung beförderte oder Gefahr drohte, geſetzt iſt.

21. ὃ καὶ ἡμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς Θεὸν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ·]

Statt ἡμ. lieſt mit dem Syrer Lachmann ὑμ.; für ὅ, das Erasmus (der aber auch οὗ conjecturirt), Bengel, Griesbach, Matthäi, Knapp, Lachmann aufgenommen haben, hat der gewöhnliche Text die leichtere Lesart ᾧ (zu conſtruiren mit ἀντιτ.), die von Stephanus, Beza u. A. gebilligt ward. Der Sinn iſt derſelbe: welches, antitypiſch (in ſeinem Gegenbilde), jetzt auch uns rettet, als Taufwaſſer (οὐ

τυπος ἡν ἐκεινο το ὑδωρ. Schol. bei Matth. p. 201.). Vgl. *Just. M.* dial. c. Tr. p. 313 sq.: ἡμας βεβαπτισμενους διὰ του σταυρωθηναι ἐπι του ξυλου και δι' ὑδατος ἀγνισαι ὁ Χ. ἡμων ἐλυτρωσατο. Sehen wir nun zuerst nach dem Gedankengange des Apostels, so ist er nach dem schon Gesagten folgender: Christus, für die Sünden gestorben, lebt dennoch zum Heil der Sünder; im Geiste predigte er den bereits Gestorbenen, die in einem Strafgericht umgekommen waren, aus dem die Gläubigen errettet wurden, und rettet jetzt die Lebenden eben so wie damals, auf entsprechende, aber geistliche Weise, antitypisch. (Expositio est superiorum et comprobatio, quod Chr. ut veterum, ita subsequentis seculi, i. e. nostra quoque salus sit. Bullinger.) ὁ wird am Natürlichsten auf das Wasser der Sündfluth bezogen. Wie läßt sich aber von Diesem sagen, daß es Noah rettete, wenn man nicht oben δι' οὐ wie Vatable erklärte? Wurde doch Noah vielmehr durch die Arche vor dem Wasser geborgen! Man suchte also (Hornejus, Morus, Bolten, Hensler) ὁ auf die ganze Begebenheit zu beziehen, eigentlich auf die Arche: Jam quod fuit illis arca Noë, hoc est vobis baptisma, quod illis diluvium, hoc impiis aeternum supplicium (Erasmus, Par.). Andere erklären ἀντιτυπον durch: als Widerspiel (umgekehrt), gegen den neutestamentlichen Sprachgebrauch. Andere, wie Hottinger, nehmen eine Ungenauigkeit der Vergleichung an, die aber sehr groß wäre. Wir dürfen indeß nur die Vergleichung innerlicher fassen, um sie zu verstehen. Auch das Wasser in der Taufe an sich selbst rettet uns nicht, wie der Apostel hier sogleich erklärt, sondern ein Anderes, was sich damit vereinen soll. So gefaßt, in dieser Verbindung, rettet uns das Wasser. Und eben so, in ähnlicher Verbindung mit der Arche, rettete Noah das Wasser. Diese Erklärung hat nicht nur Das für sich, daß sie ganz der alten Vorstellung von den alttestamentlichen Typen entspricht (Grotius bemerkt: Salutem Noae partam quandam παλιγγενεσιας fuisse imaginem, ait *Philo*), sondern auch mit andern neutestamentlichen bestimmten Aussagen übereinstimmt. Nach Hebr. XI, 7. verdammte Noah den Unglauben der Welt, indem er der Weissa-

gung

gung glaubend, auch ohne zu ſehen, die Arche baute, und rettete zugleich ſein Haus, ja er wurde durch dieſen Glauben des ewigen Heils theilhaft. Er ſchied ſich alſo dadurch von der Gemeinſchaft der Ungläubigen aus, ſowohl in Bezug auf Geſinnung und Benehmen, als auf die Strafe (vgl. o. S. 46.) Dem entſpricht die Vergleichung des Durchgangs durch das rothe Meer mit der Taufe, 1 Kor. X, 1. 2.: πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διῆλθον καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο κ. τ. λ. Dies iſt unſer διεσώθησαν δι' ὕδατος. Der Typus gleicht daher beide Male dem Antitypus vollkommen, dum eadem aqua aliis concedit liberum tutumque effugium ab hostibus per medium profundi, alios autem obruit atque submergit (Flacius). Das Rettende war nie das Waſſer allein, ſondern das durch das Waſſer hindurchführende geglaubte Wort Gottes. Dieſem Gedanken iſt aber auch der Ausdruck völlig angemeſſen; nicht vom bloßen Waſſer wird geſagt: welches auch jetzt rettet; ſondern durch die Appoſition βαπτισμα, deren Härte ſchon darauf hinweiſt, daß ſie den Ausdruck corrigieren ſoll, wird geſagt: welches Taufwaſſer; denn βαπτ. gehört nach ſeiner Stellung am Ende ebenſowohl unmittelbar zu ὁ als zu ἀντιτ., und nicht es, nur ἀντιτ. bezieht ſich auf καὶ ἡμᾶς - νῦν, in deren Mitte es ſteht, ſodaß die wörtliche Ueberſetzung lauten muß: welches im Antitypus auch uns jetzt rettet, ein Taufwaſſer. Kurz, βαπτ. iſt die Erklärung, wie das Waſſer überhaupt retten kann. Die Sündfluth ſelbſt war für Noah eine Taufe (wie der Durchgang durchs rothe Meer für die Iſraeliten) und rettete als Solche. Daſſelbe Element, das Waſſer, rettet auch uns jetzt auf urbildliche Weiſe, nämlich ebenfalls nicht als Waſſer allein, ſondern in derſelben Qualität, als Taufe, — d. h., erklärt dann der Apoſtel weiter, ꝛc. Die Genauigkeit des Typus zeigt ſich auch darin, daß, was Petrus gewiß nicht ohne Abſicht ſagt, zu Noahs Zeit nur Wenige gerettet wurden, wie auch jetzt nur die Gläubigen (ἡμ.). Σωζει respicit διεσωθησαν v. 20. (Bengel).

Indem wir nun an die Betrachtung des Weſens der Taufe gehen, wie es hier dargeſtellt wird, bemerken wir noch eine Differenz in Auffaſſung des Verhältniſſes des Typus zu Derſelben,

die auf dogmatischem Grunde beruht. Beza namentlich sagt (vgl. aber auch Calvin): Comparantur autem typi interdum cum veritate ipsa, cujus sunt exemplaria —. Interdum vero cum aliis secundariis ejusdem rei exemplaribus conferuntur — nam et haec liberatio (a diluvio) et baptismus adumbrant ecclesiae sanctificationem et emersionem a peccati et mortis gurgite. Aber es ist klar, daß hier unsere Taufe nicht als ein zweiter Typus mit dem ersten verglichen wird, sondern als der Antitypus, als die Sache selbst, die wahre geistliche Errettung, denn Diese wird ausdrücklich als die Wirkung der Taufe genannt. Was ist aber die errettende Taufe?

Zuerst giebt der Apostel eine negative Definition: οὐ - ῥυπου. Genau betrachtet enthält aber Diese schon das Positive. Nomen σαρκος emphatice praeponitur, bemerkt Bengel richtig, obwohl seine weitere Erklärung ungenau ist. Diese Stellung hebt σ. hervor, nicht wie die ordentliche gethan haben würde, das ῥυπος. oder ῥυπου: nicht des leiblichen Schmutzes Ablegung, also des geistigen, ist der vollständige Sinn (wie bei Justin M., dial. c. T. p. 231.: τι γαρ ὀφελος ἐκεινου του βαπτισματος, der jüdischen Lustration, ὁ την σαρκα και μονον το σωμα φαιδρυνει; βαπτισθητε την ψυχην κ. τ. λ. Cf. p. 229.), dessen positiver Theil aber von Petrus selbst in andern Worten ausgedrückt wird: ἀλλα - εἰς Θεον. — Von ἐπερ., Anfrage, gab es von Alters her zwei verschiedene Auslegungen. Man bezog es am Häufigsten auf die Fragen, die den Täuflingen vorgelegt wurden, und ein Glaubensbekenntniß, wie eine Lossagung von dem Teufel enthielten (vgl. *August.* ad catech. l. IV, c. 1., *Ambros.* de sacramentis c. 11.). So Tertullian, s. Neanders K. G. I, 541. Anm., Antignostikus S. 152., Cyprian, ep. 76. 80. Interrogatio (wie der Lateiner es giebt) bedeutet dann soviel als stipulatio, obgleich man Dies noch verschieden modificirte. Diese fast allgemein angenommene Auslegung suchten Grotius und Clericus namentlich aus dem juridischen Sprachgebrauche zu bestätigen, in dem ἐπ. ein Versprechen hieß (nämlich zuerst: die vorgelegte Frage, die Abforderung des Wortes; dann: der Vertrag selbst; endlich: das Gelübde, Versprechen),

ἐπερωτησις ἐστι συνθηκη ῥημασιν, δι' ὧν ἀποκρινεται τις προς την ἐπερωτησιν, ποιειν τι, ἢ διδοναι — (ſ. das Gloſſar bei Clericus; vgl. Mosheim, diss. theol. de baptismo diluvii antitypo). Aber dieſe Erklärung hat ſonſt Alles gegen ſich, und der ſpätere Sprachgebrauch der römiſchen Gerichte kann hier Nichts beweiſen, zumal der ganze Sprachgebrauch der LXX dagegen iſt. Nach dieſem heißt ἐπερωταν fragen, verlangen (rogare). So, für Verlangen, nehmen hier das Subſtantiv ἐπερωτημα die beiden Griechen, indem ſie es vom Verlangen nach einem guten Wandel und ſomit nach der Taufe verſtehen, welches Verlangen durch die Auferſtehung Jeſu erweckt würde und Beweis eines guten Gewiſſens im Verhältniß zu Gott ſey. Eben ſo, nur in anderer Beziehung, nahm es Elsner, indem er εἰς Θ. weniger lax zu faſſen ſuchte und zu σωζει zog, was aber nicht angeht, da nur Worte wie χωρα, βασιλεια ſo damit verbunden werden können. Für die Bedeutung des ἐπ.: Anfrage, Bitte, brachte er auch Beweisſtellen aus den Claſſikern bei, aber nicht dafür, daß, wie er meint, der Begriff einer postulatio *salutis* darin läge. Deſſen bedarf es aber auch nicht, um ſeine und Bengels Erklärung zu beſtätigen, die Letzterer folgendermaßen aus dem A. T. zu erweiſen ſucht: Piorum est, rogare, consulere, compellere cum fiducia Deum (ſo auch Beza in den frühern Ausgaben); at impiorum, non rogare illum, aut idola rogare: Jud. XX, 18. (ἠρωτησαν ἐν τῳ Θεῳ), 23. (ἐν κυριῳ), 27. (oder 28.: ἐπηρωτησαν — ἐν κ.; füge hinzu XVIII, 5.: ἐπ. - ἐν τῳ Θ.); 1 Sam. X, 22. (ἐπ. - ἐν κ.), XXIII, 2. 5. (ἐπ. δια του κ.), Jes. XXX, 2. (ἐμε δε οὐκ ἐπηρωτησαν, ebenſo C. LXV, 1., Ez. XX, 1. 3.), Hos. IV, 12. (ἐν συμβολοις ἐπ.). Denn man braucht nur aus dem Zuſammenhange den Gegenſtand des Verlangens zu ergänzen, und Dieſer iſt offenbar die σωτηρια. Ἐπερ. würden wir dann nicht ſowohl geradezu durch Bitte, als durch Anfrage an Gott überſetzen, nämlich die Frage nach dem Heil, deſſen der Täufling von Gott verſichert werden will. Εἰς würde die Richtung ausdrücken, die Hinwendung zu Gott. Eine andere Modification dieſer Auslegung betrachtet εἰς Θ. als den Gegenſtand des ἐπερ.: ro quaerere Deum et, ex adjuncto, Deum

pie venerari (Bretſchneider s. v. ἐπ.), „die Nachfrage eines guten (zum Guten entſchloſſenen) Gewiſſens nach Gott" (Winer, Gr. S. 159.). So ſtehe 2 Sam. XI, 7. ἐπεροωτων εἰς (εἰρηνην, שאל לשלום), wo es aber heißt: (Jemanden) nach Etwas fragen; eine Redensart, von der die andere: nach Gott fragen = Gott ſuchen, doch verſchieden iſt. Wir ziehen alſo die erſte Bedeutung vor, die dem hebr. Ausdrucke שאל ביהוה eignet.

Weſſen Leib allein durch die Taufe gereinigt wird, Der wird nicht durch ſie gerettet. Wo ſich aber ein gutes Gewiſſen zu Gott wendet, um ihn über ſein Heil zu befragen, wie die Iſraeliten durch die Prieſter und Propheten ihn ſelbſt befragen konnten, rettet die Taufe. Sie iſt alſo ſelbſt, wie von Seiten des Menſchen die Frage, von Seiten Gottes die Antwort, die Verſicherung und ein Pfand des Heils, ja das Heil ſelbſt, denn dadurch wird der Menſch gerettet, d. h. der durch Chriſtum thatſächlich geſchehenen Errettung theilhaft, daß er Derſelben verſichert wird. Dieſe Errettung des Individuums iſt nicht ein natürliches Werk, keine auf gewöhnlichem Wege durch die äußere Ceremonie an ſich bewirkte Verſicherung, ſondern eine Wirkung der Taufe δι' ἀναστασεως Ἰ. Χ. Quod autem hoc modo vere salvet baptisma, id omne perficitur virtute resurrectionis Christi, qui hanc ἐνεργειαν in baptismum contulit (Mosheim l. l.). Quatenus igitur baptismus nobis efficaciam Christi applicat, eatenus demum servat (Flacius). Beziehen wir dieſe Worte nämlich mit dem Syrer und den meiſten Auslegern auf σωζει, ſo haben wir hier wieder eine Stelle, in der die Auferſtehung Chriſti als das Princip der neuen Lebenskraft für alle ſeine Glieder dargeſtellt wird (vgl. o. C. I, 3., S. 75 f.) Nam quod *Hesselius* sic exponit —: virtute Christi mediatoris, qui mortuus est et resurrexit; non videtur satis esse ad explicandam mentem apostolorum horum duorum Petri et Pauli, qui regenerationem et justificationem et salutem nostram (Letztere, inſofern ſie durch die Rechtfertigung und Wiedergeburt uns perſönlich zu Theil wird) adscribunt resurrectioni Christi (Eſt). Wir werden gleich im Folgenden ſehen, wie

der Apostel das Leiden Christi als Ursache des geistigen Absterbens der Gläubigen betrachtet; hier nun sieht er in dem neuen für die Menschheit gewonnenen Leben Christi den Quell des neuen geistigen Lebens Christi. Denn wie Christus sterbend unsere Stelle vertrat, insofern er unsere Schuld übernahm (reatu), und dadurch auch, insofern er thatsächlich (statu) unsere Stelle vertrat, nämlich nicht in der Sünde, aber in dem Leiden für die Sünde, sodaß er das Recht und die rechtliche Macht erhielt, die von Gott verurtheilte und somit auch in der Sünde gefangene Menschheit daraus rechtmäßig zu erlösen: so wurde er auch an unserer Stelle durch die Auferstehung nicht nur gerechtfertigt, sondern auch für uns zum Haupte der Kirche, der neuen Schöpfung gemacht, denn in ihm sind wir geschaffen, und in ihm ist schon der Grund gelegt zu allen guten Werken, die Gott für uns zuvorbereitet hat, daß wir darin wandeln sollen (Eph. II, 9 f.). Vgl. die S. 75. angeführten Stellen. Die Kraft, in der sich Jesus dem Reich des Todes und der Sünde als Mensch entriß, ist eine der Menschheit durch ihn verliehene und noch ferner zu verleihende Kraft, und als Mittel, durch das sie wirkt, wird uns hier die Taufe genannt, wie Eph. V, 26., Tit. III, 5. In der ersten Stelle wird, ähnlich wie oben V. 18 f., gesagt: Christus habe sich zu dem Ende für die Gemeine (in den Tod) dahingegeben, daß er (lebend und auferstehend) sie heiligen könne, καθαρισας τῳ λουτρῳ του ὑδατος (wo unter λουτρον, Reinigungsbad, um des ausdrücklichen του ὑδ. willen unmöglich etwas Anderes als das Wasserbad der Taufe verstanden werden kann); daß er sie sich selbst herrlich, fleckenlos und heilig darstelle. In der andern, Tit. III, 4—7., wird zu erklären seyn: Gott unser Erretter errettete uns, nicht aus Grund in Gerechtigkeit von uns gethaner Werke, sondern nach seiner Barmherzigkeit mittelst des Bades, dessen eigentliche Bedeutung (Gehalt, Wesen) die Wiedergeburt und Erneuerung ist, welche der heil. Geist hervorbringt, den er reichlich auf uns ausgoß durch Jesum Christum unsern Erretter, damit wir, durch seine (Christi, ἐκεινου, nicht auf das Hauptsubject zu beziehen) Gnade gerechtfertigt, nach der Hoffnung theilhaft des ewigen Lebens würden (vgl. Joh. III, 5., wo ἐξ ὑδατος

κ. πν. ebensowenig Hendiadyoin ist, als C. I, 33., oder Matth. III, 11. ἐν πν. ἁγ. κ. πυρι, vgl. V. 12.). Hier ist wieder klar, wie unsere Errettung als durch die Taufe vermittelt dargestellt wird, insofern Jene unsere Wiedergeburt und Erneuerung ist, daß aber als Das, was Diese bewirkt, der heil. Geist genannt, und die Ausgießung Desselben auf den Mittler zurückgeführt wird.

Zugleich ergiebt sich aus dieser Stelle, wie irrig man in der unsrigen ἀγαθης συν. erklären würde, wollte man es von dem Bewußtseyn guter Werke verstehen, welches uns das Vertrauen geben soll, Gott zu nahen. Ebensowenig läßt es sich aber auch mit Calvin u. A. von einem bereits der Sündenvergebung versicherten und durch die Wiedergeburt gereinigten Bewußtseyn erklären, denn wie bedürfte ein Solches erst noch der Rettung, wie käme es dazu, erst noch Gott zu befragen? Wir verstehen es also von einem Bewußtseyn, wie man es haben muß, um von Gott die Errettung zu verlangen, nämlich ein Bewußtseyn, daß, was man jetzt thue, gut sey, durch das man sich also in Bezug auf die Taufe nicht sündlicher Motive bewußt ist, indem man sich lauterlich zu Gott wendet, um von ihm mittelst der Taufe des Heils in Christo versichert, und in Kraft der Auferstehung Christi aus dem alten Sündenleben gerettet zu werden. Die Worte δι' ἀναστ. Ἰ. Χ. werden aber auch noch von Manchen, wie Oekum. (s. o. S. 371.), mit ἐπερ. ἁγ. συν. verbunden. Haec bonae conscientiae sponsio venit ex fide de resurrectione Christi, inde enim et nos spem resurrectionis concepimus (Grotius). Tiefer bezieht es Bolten darauf, daß wir „durch die Auferstehung Jesu Christi die Befreiung vom bösen Gewissen bei Gott zugesichert erhalten," und also vertrauensvoll uns der Taufe nahen können. Aber am Natürlichsten ist es, δι' ἀν. Ἰ. Χ. als angehängte Erklärung des ganzen Satzes zu betrachten. Die Auferstehung Jesu erweckt in uns das Vertrauen, Gott werde uns rechtfertigen und die Kraft zu einem neuen Leben ertheilen; mit dieser Bitte nahen wir uns der Taufe, um von Gott eine bestimmte Antwort zu erhalten, und Diese wird uns zu Theil, indem kraft der Auferstehung Jesu die Taufe uns rettet, als eine geistliche Reinigung. Uebrigens enthält diese Stelle

lerdings mehr die Beschreibung der Gesinnung, welche die Bringung der Rettung durch die Taufe, also von Seiten des Subjects ihr Wesen ist, als ihrer objectiven rettenden Kraft, deren rincip allein angegeben wird; aber ohne daß gesagt wird, wie ir zu dieser Gesinnung gelangen, ausgenommen daß wieder die uferstehung Christi als ihr Princip bezeichnet und also doch Alles auf ein Objectives zurückgeführt wird.

22. ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ, πορευθεὶς εἰς οὐρανόν, ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.]

Was Christus für uns ist, wird weiter beschrieben: Er hat sterbend unsere Sünden versöhnt (V. 18 f.), dann lebendig im Geiste den Abgeschiedenen gepredigt (V. 19. 20.); kraft der Auferstehung rettet er uns durch die Taufe (V. 21.); er, der u. s. f. Diese Worte sind dann zugleich als Erklärung aufgeführt, wie Christi Auferstehung so mächtig wirke; ihre Kraft könnte sich nicht erweisen, wäre er nicht in den Himmel gegangen, um Besitz von der ganzen Welt zu nehmen (Mtth. XXVIII, 19. bei dem Befehl zu taufen), und von da den Geist zu senden (Lk. XXIV, 49.). Ueber ἐστιν ἐν δ. τ. Θ sprecht Augustin (ep. 57.): Noli dubitare ibi nunc esse hominem Christum, unde venturus est etc., in eadem carnis forma atque substantia, cui profecto immortalitatem dedit, naturam non abstulit. Secundum hanc formam non est putandus ubique diffusus; cavendum enim est, ne ita divinitatem adstruamus hominis, ut veritatem corporis auferamus. πορ. ist durch nachdem oder da aufzulösen. Das Folgende bezieht Didymus auf die Erlösung und Reinigung der Engel (nach Origenes), fügt aber auch die richtige Erklärung als möglich bei: Quoniam hic Deus Verbum (der λογος) hominem assumpsit, eumque (Uebersetzungsfehler, für eum quoque) suscitans post mortem super omnia principia (omnes principatus, ἀρχας), potestates, virtutes et dominatus (κυριοτητας, nach Eph. I, 21.) esse constituit, etc. ἐξουσ. ein engerer und weiterer Begriff als der der Engel; enger, insofern darunter vorzüglich die machthabenden, gewaltigen

Engel begriffen und ausdrücklich Christo untergeordnet werden; weiter, insofern der Ausdruck auch Gewalten bezeichnet, die nicht Engel sind, auch irdische. δυναμ., neben ἐξ., bezeichnet, wie Dies die herrschenden Gewalten, so die wirkenden Kräfte. Die Eintheilungen der Rabbiner und andere Meinungen s. bei Böhmer, isag. in ep. ad Col., p. 292. Wir sagen mit Augustin (enchir. c. 58.): dicant, qui possunt, si tamen possunt probare, quod dicunt; ego me ignorare confiteor. — Die Himmelfahrt Christi findet sich noch erwähnt 1 Tim. III, 16.; das Sitzen zur Rechten Gottes in seiner Bedeutung für uns Röm. VIII, 34. mit denselben Ausdrücken; die Engel u. s. s. als ihm unterwürfig eben daf. V. 38., 1 Kor. XV, 24., Eph. I, 21., III, 10. vgl. VI, 12., Kol. I, 16., II, 10. Besonders zu vergleichen ist mit dem Ganzen und Einzelnen in den Reden Petri Gesch. II, 32—35., III, 21. 26., auch IV, 10—12., und X, 40—42.

C. IV, 1—7.

1. Χριστοῦ οὖν παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί, καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε, ὅτι ὁ παθὼν ἐν σαρκί, πέπαυται ἁμαρτίας, 2. εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις, ἀλλὰ θελήματι Θεοῦ τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον]

οὖν bezeichnet die Folgerung. Ὁπλ. sich waffnen, rüsten mit Etwas, hier mit einer Gesinnung (την αὐτ. ἔνν., im Accusativ: legt als Rüstung an, wie öfter bei Joseph., z. B. του Θεου ὡπλισμαι, ähnlich wie ὡπλισμενη τῃ σωφροσυνῃ „mit Klugsinn bewaffnet" bei Libanius; s. Kypke z. d. St. und vgl. oben C. I, 13.), nämlich derselben, die Christus bewies (Phil. II, 5.), der Ergebenheit in Gottes Willen (την αὐτ. - Bezas, Calvins u. A. Exkl.: mit dem Gedanken, daß ꝛc., würde, wie Pott bemerkt, ταυτην την fordern). Wie uns Christi Leiden für uns (vgl. o. V. 18. 19.) dazu verpflichtet und befähigt, wird noch einmal auseinandergesetzt. Der Imperativ ist kategorisch, aber nicht wie der kantische ohne höhere Begründung, son-

dern er beruht auf einem weil. — Da Christus leiblich für uns litt, sollen wir, deren leibliches Leiden nicht denselben Werth hat, zur Ertragung Desselben uns mit derselben Gesinnung rüsten; denn indem Christus für uns litt, ist die Macht der Sünde gebrochen worden, und wer an ihn glaubt, ist in ihm der Sünde gekreuzigt und abgestorben. Diese tiefe Lehre drückt nun der Apostel kurz aus, indem er die verschiedenen Personen, das Haupt und die Glieder in ihrer Einheit faßt. Lösen wir aber diese Vereinigung auf, so erhalten wir daraus die doppelten Gedanken:

Christus, leiblich leidend, befreite uns von der Sünde, und
Indem wir durch den Glauben an Christi Leiden theilnehmen, sterben wir der Sünde;

was nun der Apostel in einen Satz zusammenfaßt:

Wer (in Christo) am Leibe litt, ist auch von der Sünde frei geworden, ist ihr abgestorben.

Diese Erklärung, der Erasmus, Flacius, auch Clericus (nur daß er statt der Verbindung Christi und der Christen, bloße Aehnlichkeit darin sieht, wie Wetstein) am Nächsten kommen, bestätigt vorzüglich die Analogie anderer Schriftstellen, namentlich Röm. VI, 10 f., wo den Christen befohlen wird, sich in Christo für der Sünde gestorben, Gott aber lebend zu achten. (Es ist seltsam, daß diese Stelle nicht auch als Beweis der Verwandtschaft unsers Briefs mit dem an d. Röm. aufgeführt wird, da sie der unsrigen, besonders nach Calvins Erklärung, sehr entspricht.) Ferner Kol. II, 20., III, 3., wo aus dem Satze: ihr seyd mit Christo gestorben, die Freiheit theils vom Ceremonialgesetze, theils von der Sünde gefolgert wird. Ebenso Gal. VI, 14. vom Kreuze Christi: δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται, κἀγὼ τῷ κόσμῳ, vgl. II, 19 f., V, 24. Die andern Erklärungen aber alle haben Viel gegen sich. So die eine von Christo selbst. Der Ausdruck ὁ παθὼν ἐν σ. zwar schließt sich so genau an den im vorhergehenden Komma von Christo gebrauchten an, besonders wenn man mit Lachmann hier das ἐν und dort das ὑπὲρ ἡμ. wegläßt, daß man die Aehnlichkeit nur für absichtlich halten kann, was aber bei unserer Auslegung eben so erklärlich ist. Aber alles Andere und bes. πεπαυται ἁμ. (hörte auf, zu

sündigen) paßt nicht mehr auf Christum selbst, und wie gezwungen es seyn würde, εἰς κ. τ. λ. mit ἔννοιαν ὁπλ. zu verbinden, und das Mittlere als Parenthese zu behandeln, leuchtet von selbst ein. Und die andern Auslegungen von den Menschen allein, da dann bald πεπαυται statt des Imperativs stehn, bald καθ.: wer geduldig leidet, heißen, bald der ganze Satz den asketischen Sinn: der körperlich Leidende höre noch während dieses Lebens auf zu sündigen, enthalten soll, widerlegen sich auch von selbst. — Ueber παυομαι s. Palairet und Kypke, und oben C. III, 10.

εἰς το - χρονον. Das praktische, zeitlich hervortretende Resultat der Vereinigung mit Christo. Dasselbe wird Röm. VI, 10. von Christo gesagt, natürlich in anderer Beziehung (vgl. Tholuck z. d. St.), während hier die Ausdrücke auf Menschen gehn, die während ihres leiblichen Lebens der Sünde zu leben aufhören. Die Dative (commodi) sagen nämlich an sich nur: für die Lüste (oder Gott) leben, ihnen seine Lebenskraft widmen, — sey es, wie Christus, zur Bekämpfung der Sünde, sey es, wie die Unbekehrten, in ihrem Dienste. Wie aber Christus aus dem lebensvollen Kampf mit der Sünde in den glorreichen Zustand überging, in dem er der positiven Verbreitung des Gottesreichs seine Kraft weiht, gehn durch den Glauben an ihn und in seiner Kraft die Menschen aus dem leidenden Dienst der Lüste in den thätigen, freien und seligen Dienst Gottes über. — Ueber ἐπιθυμια s. zu C. I, 14. Der ganze Ausdruck beweist, daß den Menschen (ohne Ausnahme) die Begierden natürlich sind (Tit. II, 12. ἀρν. κοσμικαι), aber nicht mehr Denen, die mit Christo der Welt sterben und denen hier die ἀνθρ. entgegengesetzt werden (s. V. 3 f.), und daß die menschlichen Begierden schlecht sind, indem sie ein Lebensgesetz constituiren, das dem wahren entgegen steht, dem θελ. θεου, worüber vgl. C. III, 17., und ζην τῃ δικαιοσυνῃ C. II, 24., τῳ θεῳ Gal. II, 19. — ἐν σαρκι ist, wie bemerkt, doppelt wichtig, weil es die Aenderung des irdischen Wandels bezeichnet, also zeigt, daß nicht von Christo die Rede ist, und das Grelle der asketischen Erklärung fühlbar macht.

3. ἀρκετὸς γὰρ ἡμῖν ὁ παρεληλυθὼς χρόνος, τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατεργάσασθαι, πεπορευμένους ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πότοις καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις]

ἡμῖν lassen bedeutende Handschriften und Uebersetzungen aus, andere haben ὑμῖν aus V. 4., doch läßt sich die Auslassung (die Bengel und Lachmann billigen) wie die Abänderung sehr leicht erklären (der Lateiner hat sogar: gentium - qui ambulaverunt, um auch die Leser davon freizusprechen), während uns es am Apostel gefällt, daß er seinen frühern Lebenswandel nicht höher stellt, als den der Andern, wenn er auch nicht in allen genannten Lastern lebte, was er ja auch nicht von jedem Leser voraussetzen konnte. (Vgl. oben S. 15. und eine ähnliche lange Schilderung bei Justin M., apol. II, p. 61.) — Nach χρ. dagegen lassen wir mit Lachmann του βιου, eine Ergänzung aus V. 2., aus, und lesen statt θελημα, βουλ., als abweichend von V. 2.: was die Heiden zu thun beschlossen haben (entschlossen sind). ἐθν., was vorhin die Menschen, nur specieller, weil der Brief an Christen aus den Heiden gerichtet ist. — ἀρκ. γαρ, „sollte uns wahrlich genug und schon zu viel seyn." Ein Argument wie C. III, 17., recht aus der Empfindung heraus. Raphel.: Simili argumento ad dehortandum utitur *Ezech.*, XLIV, 6. et XLV, 9., nec non *Polyb.* p. 1408.: ἱκανα γαρ τα και' ἀγνοιαν γινομενα (die Irrthümer aus Unwissenheit) τοις γραφουσιν κ. τ. λ. Ebenso Isokrates, im Panegyr.: ἱκανος γαρ ὁ παρεληλυθως χρονος. Eine solche Rede drückt Schmerz, Zorn oder Hohn aus, hier das Erste. — Wie περιπατεω steht πορευομαι ἐν für das hebr. הלך ב; Lk. I, 6., vgl. Gesch. IX, 31. Der Accusativ hängt von dem vorhergehenden Infinitiv (mit ausgelassenem ἡμας) ab. ἀσελγ. erklärt das Etym. m. durch ἑτοιμητης προς πασαν ἡδονην. Es steht bald vom Uebermuthe, bald von Ausschweifungen; am Besten, wie auch Hensler meint, nehmen wir es ohne Einschränkung (wie 2 Pet. II, 2.) für zügelloses Benehmen, nicht mit Bolten und Pott von Wollustsünden, was hier durch ἐπιθ. mehr angedeutet als

ausgedrückt zu seyn scheint. So erscheint das Ganze geordnet, indem es vom Allgemeinen zum Einzelnen fortschreitet. οἰνοφλ. = ἐπιθυμια οἰνου ἀπλήστος (*Andron. Rhod.* περι παθων p. 6.; φλυω hat darin die Bedeutung ὁρμην ἐχω προς τι, *Etymol.*; vgl. Rösner und Wetstein). κομ. bezeichnet dann die Ausbrüche dieses Lasters: Trinkgelage; κωμ. Nachtfeste, post quae solebant cum cantu ac tibiis noctu per vicos grassari (Hotting.); Beides = κωμοις και μεθαις Röm. XIII, 13. Gal. V, 21. ἀθεμ. ungesetzlich; hier wider das göttliche Recht, wie Gesch. X, 28. und ἀθεμιστα bei Xenoph., Cyrop. l. I, p. 21.

4. ἐν ᾧ ξενίζονται, μὴ συντρεχόντων ὑμῶν εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάχυσιν, βλασφημοῦντες·
5. οἳ ἀποδώσουσι λόγον τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς·]

Ξενιζω, unser: befremden, ἐκπληττω (*Thom. Mag.*), das Passiv: befremdet werden, stutzen, s. Kypke z. d. St., *Suicer* s. h. v., Alberti und Wolf zu V. 12., wo es mit dem Dativ steht, wie bei Polyb. p. 32. — Das Subject sind die Heiden V. 3. ἐν ᾧ wie C. II, 12.; die nähere Erklärung giebt μη συντρ. κ. τ. λ., „da sie euch nicht mehr mit ihnen stürzen sehn in dieselbe" ꝛc. (μη hängt von ξενιζ. ab, vgl. Winer, Gr. S. 400.). Ἀναχ. exundatio (s. Kypke), dann die bei Ueberschwemmungen zurückbleibenden Wasser (Strabo l. I, p. 10., l. III, p. 206.), daher Pfütze, Schlamm, auch im tropischen Sinn (s. Elsner und Alberti). Ἀσωτια, ein heilloses, ausschweifendes Leben. Der Aerger der Ungläubigen über die Zurückziehung der Christen von ihren Freuden wendet sich gegen das Christenthum selbst (s. Hensler z. d. St.), sie lästern, vgl. V. 14. und 2 Pet. II, 2. Dies aber darf die Christen nicht irre machen, nicht sie werden über ihre Zurückgezogenheit, die zum Lästern veranlaßte, Rechenschaft geben müßen, sondern die Ausschweifenden, Lästernden. (Ein in Form und Inhalt gleicher Satz findet sich bei Justinus M. apol. I, p. 46 D.)

Αποδ. λογ., prägnant, wie unſer deutſcher Ausdruck: Rechenſchaft geben müßen (und nicht können). Ganz verkehrt faßt es Cyrill (bei Theophyl.) als Wunſch des Ap., ſie möchten doch es verantworten können, d. h. indem ſie geiſtlich ſtürben (V. 6.). Das Folgende erklärt ein Scholion (aus Didym.?) bei Mtth. p. 202.: τῷ μελλοντι τοτε λογου δωσειν και ἑτοιμως και μετ' εὐκολιας πασης, οὐδενος ὄντος του ἐμποδιζοντος, κριναι δικαιους τε και ἁμαρτωλους. Das Genauere über ἑτοιμ. ſ. zu C. I, 6.; daß ζ. κ. ν. hier nicht tropiſch genommen werden kann: vgl. Geſch. X, 42 u. ſ. f.

6. εἰς τουτο γαρ και νεκροις εὐηγγελισθη, ἱνα κριθωσι μεν κατα ἀνθρωπους σαρκι, ζωσι δε κατα Θεον πνευματι.]

Die Beſtätigung der Erklärung, die hier Petrus mit γαρ beiſetzt, muß ſich entweder auf das κρ. ζωντ. κ. ν. (V. 5.) beziehn, oder, wie Bengel annimmt, auf ἑτοιμ. ἐχ. (V. 5. vgl. ἠγγικε, V. 7.): Paratus est judex, nam, evangelio praedicato, nil nisi finis restat. Erſteres ſcheint uns wegen der Wortſtellung vorzüglicher. Der Satz ſoll nämlich nicht die Wirklichkeit, ſondern die moraliſche Möglichkeit, die Gerechtigkeit eines Gerichts auch über die Todten beweiſen, da auch ihnen das Evangelium verkündigt worden ſey, und zwar in der Abſicht (εἰς τουτο, vorangeſtellt, als der nervus probandi), ſie dadurch von dem göttlichen Zorngericht zu befreien. So hat der Satz völlige Ordnung in ſich ſelbſt, und engen Zuſammenhang mit dem vorhergehenden und dient zugleich, wenn wir ihn mit C. III, 19. zuſammenhalten, zu einer genauen Vervollſtändigung jenes Satzes, was wieder in dem Geſammtplane liegt, da der Apoſtel ſchon im vorigen Verſe den Faden der Geſchichte Jeſu, der ſich durch die Ermahnungen zog, hervorhob (ſ. o. S. 340.). — Das Verbum wird am beſten imperſonell genommen, wie Röm. XII, 21.; mit Calvin, Grot. und Bengel Chriſtus zu ergänzen (vgl. Gal. I, 16.) geht ſchwerlich an, da er im vorigen Satze nicht Subject war. — νεκροις wird verſchieden gefaßt. Eine zu

V. 5. schon angef. Auslegung ist die tropische. (Vocula και ostendit hic νεκρ. supprimendos, quomodo νεκρους, quod praecesserat. Grotius.) Die andern unterscheiden sich zunächst durch die verschiedene Wahl des Zeitpuncts; den jetzt Gestorbenen oder den zur Zeit des Gerichts Todten. Bei der letzten, von Grotius und Bengel angenommenen Erklärung entsteht der Uebelstand, daß εὐηγγ. entweder auch vom Standpunct des Gerichtes aus gefaßt werden müßte, was doch nicht angeht, oder von dem Anfang der Verkündigung des Evangeliums, was aber den geschraubten Satz giebt: den zur Zeit des Gerichts Todten das Evangelium zu predigen, ist schon jetzt angefangen worden; ein Satz, der nicht einmal völlig wahr ist, da noch viele Andere gestorben sind und bis zum Gericht sterben werden, denen es auf Erden nie gepredigt worden. Grotius scheint aber selbst zwischen dieser und der andern Auslegung zu schwanken, da sich Letztere auch so fassen läßt: auch den bereits Gestorbenen wurde das Evangelium hienieden gepredigt — nämlich entweder im alten Bunde (Beza, Flacius, Gerhard, Hornejus, Hammond) oder durch die Apostel (Calvin, Bolten, Nösselt exercitt. p. 141., Heusler). Aber gegen diese Auslegung spricht doch entschieden genug, daß νεκροι hier so wenig, als V. 5., nur einen verhältnißmäßig sehr kleinen Theil der bereits Gestorbenen bezeichnen kann. Es bleibt also nur die Erklärung von der Predigt nach dem Tode übrig (C. III, 19.), denn daß νεκρ. nicht die Seelen der Todten bezeichnen könne (wie V. 5., genau genommen, die wiederbelebten Todten), davon wird Beza Niemand überzeugen.

ἱνα - πνευματι. Der erste Theil (κριθωσι - σαρκι) wird entweder geistig oder leiblich verstanden, und dadurch auch die übrige Auslegung bestimmt. Ersteres so: ut caro aut vetus eorum homo judicaretur, seu puniretur et mortificaretur, novus vero aut spiritualis generaretur, vivificaretur et cresceret (Flacius; Beda, Huß, Luther, Beza, Gerhard, Hornejus, Bengel), wobei nur κατα ἀνθρ. ganz unerklärlich bleibt, da dieses geistige Absterben im Fleische gewiß κατα θεον geschieht. Die Erklärung vom leiblichen Tode dagegen kann

Dieſe Worte genauer faſſen, aber wieder in zwei Arten. Nach der einen bedeuten ſie: nach dem Urtheil der Menſchen, und beziehn ſich auf die Verurtheilungen oder thätlichen Verfolgungen, namentlich den Märtyrertod der Gläubigen (Schlichting, Grotius, Clericus, Bolten, Henſler, Stolz; auf Leiden, als vorläufige Gerichte, überhaupt, Clemens v. Al.), was mit der correſpondierenden Erklärung von νεκροις ſteht und fällt (ſ. o.); nach der andern bezieht es ſich auf den natürlichen Tod, wie Flacius auch Dies auseinanderſetzt: evang. praedicatum id perfecit, ut licet non vindicarit credentes ab hoc temporario interitu ante extremam diem, quandoquidem omnes more humano mori necesse est, at saltem eorum animae in sinu Abrahae Deo viverent (vgl. Calvin). Dieſe Erklärung muß nothwendig angenommen werden, wenn man das Ganze von der Predigt an die Abgeſchiedenen verſteht, und rechtfertigt ſich dann unſchwer. κριθωσι bildet alsdann, wie Hotting. bemerkt, einen vollkommenen Gegenſatz zu ζωσι, indem es den leiblichen Tod als die Strafe der Sünde ausdrückt (vgl. von dem κριμα auf Erden V. 17.), nämlich, wie σαρκι beſagt, als die leibliche Strafe, die, wie κατα ἀνθρ. hinzufügt, über alle Menſchen verhängt iſt; Letzteres wird nämlich am Beſten erklärt: in der Art, wie alle Menſchen (der Plural wie V. 2.) sc. gerichtet werden; und das Folgende heißt entſprechend: aber leben mögen, ſo wie Gott lebt und will, daß wir leben (vgl. κατα, C. I, 15.), im Geiſte. Damit ſtimmt denn auch die Abwechslung des Tempus: κριθ. bezeichnet das Gericht als vergangen, ζωσι das Leben als gegenwärtigen, fortdauernden Zweck. Die ganze Conſtruction iſt nämlich ſo zu faſſen, als hieße es ἱνα κριθεντες μεν κ. τ. λ., denn der eigentliche Zweck iſt ζωσι. Aehnlich ſteht Joh. XV, 16.: ἱνα ὑμεις ὑπαγητε και καρπον φερητε für ὑπαγοντες. Dieſe Verwandlung des Particips in ein Verbum finitum ſoll nur die beiden Acte mehr auseinanderhalten, indem ſie dem erſten größere Selbſtſtändigkeit verleiht. Das κριθηναι κατα σαρκα iſt nicht bloße Bedingung des ζην, denn es findet bei nur zu Vielen auch ohne Dieſes ſtatt. Stünde das Participium, ſo hätte man es mißverſtehen können: damit ſie, ver-

mittelſt des leiblichen Gerichtes zwar, doch zum geiſtigen Leben gelangen (wie 1 Kor. V, 5.). Am Beſten aber ſieht man jetzt in ἵνα κ. τ. λ. den Zweck nicht nur des Evangeliums, ſondern des ganzen Satzes: νεκροις εὐηγγ., ſodaß κριθωσι μεν dem Sinne nach den Zweck von νεκροις angiebt, ζωσι δε den Zweck des eigentlichen Acts, des Evangeliſirens. — Ueber das Ganze vgl. ein Programm von G. F. Seiler, der mit Zacharia, Semler, Pott, Hottinger im Ganzen die richtige Erklärung annimmt und vertheidigt: Animadversionum ad psychol. ueram partic. ultima etc. Erlangae 1787.

7. Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικε.]

Es ſteht in engem Zuſammenhang mit V. 5., vgl. Bengel oben zu V. 6., denn es iſt gleichbedeutend mit Jak. V, 8. ἡ παρουσια του κυριου ἤγγικε, und noch mehr mit: κριτης προ των θυρων ἑστι, daſ. V. 9. Dann dient dieſer Gedanke auch hier, wie bei Jakobus, zur Begründung der Ermahnung. Wir übergehen nämlich alle die gezwungenen Erklärungen vom Untergang des jüdiſchen Staats (Schöttgen, Hammond, Benſon), von der Erfüllung aller Prophezeiungen (Oekum.), vom Ende der Einzelnen (κοιν. als masc.; Theophyl., Henſler), indem die vom Weltende Sprachgebrauch und Parallelen für ſich hat. Wie der Apoſtel Dies ſagen konnte, iſt nun zu erklären, und nicht ſo ſchwierig zu erklären, wenn man von der völligen Ueberzeugung der Inſpiration ausgeht. Dieſe erlaubt zuerſt nicht, anzunehmen, die Apoſtel hätten ſich Beſtimmungen angemaßt, zu denen ſie nicht fähig waren, ja die Chriſtus ſelbſt ausdrücklich für unmöglich erklärte (Matth. XXIV, 36.), und das, ehe alle von Chriſto ihnen angegebenen Vorzeichen eintraten (daſ. 29 f. 33.). Sie erlaubt ferner nicht, einen Widerſpruch zwiſchen dergleichen beſtimmten Ausſprüchen der Apoſtel anzunehmen, und andern, in denen ſie vor ſolcher Täuſchung warnen. Einen ſolchen haben wir aber, ſo ſtark wir's nur wünſchen können, in 2 Petr. III, 8—10., einer Stelle, die nicht nur an ſich ganz den apoſtoliſchen Character hat, ſondern auf die unſrige zurückblickt, aber nicht als Berichtigung der Stelle ſelbſt, ſondern

ihres Mißverſtandes: ἓν δε τουτο μη λανθανετω ὑμας κ. τ. λ. Hier wird die Lehre von der Nähe des Gerichts gegen den fleiſchlichen Mißverſtand, als ſey eine zeitliche Nähe gemeint, nicht eine Nähe vor dem Herrn (V. 8.), und die gegebene Verheißung gegen den Vorwurf der Langſamkeit vertheidigt (V. 9.), worauf dann der Schluß mit den Worten Chriſti gemacht wird: er komme wie ein Dieb (V. 10.). Die vom Apoſtel ausgedrückte Wahrheit iſt alſo die: Es iſt keine Langſamkeit bei Gott in Erfüllung der Verheißung, noch hat er den Rathſchluß, noch eine neue Periode des Gottesreichs eintreten zu laſſen, ſondern er iſt bereit, die Welt zu richten (oben V. 5., C. I, 5.), wir leben in der letzten Entwickelungsepoche des Gottesreichs, nicht wie die Juden im A. B., die ſich nie ſagen durften, das Weltende ſey nahe, weil ſie erſt den Meſſias erwarten mußten; ſondern jetzt iſt der Meſſias gekommen und wieder im Himmel bis auf die letzte prophezeite Zeit (Geſch. III, 18—22.); wir haben alſo keine neuen Offenbarungen zu erwarten, noch müßen wir erſt die Erfüllung gewiſſer Prophezeiungen abwarten, ehe wir an das Weltende denken müßen, ſondern das Einzige dieſer Art, was wir erwarten, worauf wir gefaßt ſeyn müßen, iſt der Eintritt des Weltendes ſelbſt, dieſes Weltendes, dem Nichts mehr vorangehen muß, da es vor Gott unmittelbar (ohne nothwendige Zwiſchenglieder) mit der Verherrlichung Chriſti zuſammenhängt, ſodaß es nicht Mangel an objectiver Nähe und Bereitſchaft (Langſamkeit, Unbeholfenheit) iſt, wenn es nicht eintritt, da Gott ſogleich die Welt richten und verdammen könnte, ſondern langmüthige Rückſicht auf uns, auf die langſame Verbreitung des Evangeliums durch uns, warum Gott die Zeit ausdehnt, die vor ihm nicht da iſt. Darum müßen wir wachſam, nüchtern, des Gebets befliſſen ſeyn und in Allem uns ſo benehmen, daß Gott verherrlicht werde, dem die Ehre und Gewalt in Ewigkeit iſt (V. 7—11.). — Für die irdiſchen Angelegenheiten ſind uns die Geſtirne als Zeichen der Zeit gegeben (1. Moſ. I, 14. 15.); in den himmliſchen exiſtieren Tage und Jahre nicht (2 Pet. III, 8., aus Moſes, Pſ. XC, 4.); Gott zählt nach Aeonen und Chronois — Epochen, die auf innern Momenten ſeiner Rathſchlüſſe beruhen, und wir haben uns

hierin an ſeine ρηματα zu halten, die uns lehren, daß wir in der letzten Periode leben (1 Joh. II, 18., Lücke z. d. St., und oben zu C. I, 20.), der Zeit der Verbreitung des Evangeliums unter Angſt und Noth, worauf das Ende folgt. De die judicii nemo scit, propter quod cogitanda est tanquam semper propinqua (ſ. Matth. XII, 39 f.), et talis cogitatio reprimit carnalia vitia (Lyranus). Praeterea tenendum est illud principium, ex quo semel apparuit Christus, nihil fidelibus relictum esse, nisi ut suspensis animis semper ad secundum ejus adventum intenti essent (Calvin). Vgl. 1 Theſſ. V z. A.

C. IV, 7—11.

7. Σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε εἰς τὰς προσευχάς· 8. πρὸ πάντων δὲ τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες, ὅτι ἡ ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν· 9. φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἄνευ γογγυσμῶν.]

Wieder praktiſche Folgerung, hier aus dem Dogma vom Weltende, das jeden Augenblick hereinbrechen kann. Die erſten Worte enthalten eine Erklärung des oft von Chriſto gegebenen, und C. V, 8. von Petrus wiederholten Gebotes: νηψατε, γρηγορήσατε, indem Letzteres hier durch σωφρ. erſetzt wird, der andere bildliche Ausdruck dagegen ſtehen bleibt und ſo die Identität beider Ausſprüche anzeigt. Ueber νηφω und die ganze Ermahnung ſ. zu C. I, 13. Σωφρ. nehmen Manche mit Luther = mäßig ſeyn, oder von der Keuſchheit, vgl. Münthe zu 1 Tim. II, 9., Letzteres ohne Grund, außer inſofern es ſchon in Erſterm enthalten iſt, Erſteres aber inſofern richtig, als die leibliche Mäßigkeit Bedingung, wie Bild, der geiſtigen Beſonnenheit und Wachſamkeit iſt. Dieſe Geſinnung macht das Gebet möglich und angenehm (Eph. VI, 18.). Νηφοντων γαρ ἡ προσευχη, τουτεστι, γρηγορουντων, ἀλλ' οὐ, καρῳ κατεχομενων, των ἀπο της των κοσμικων μεθης (Derer, die dem Weltrauſche ergeben ſind), ſagt Oekumenius. Daß ſie aber durch geiſtlich

diätetisches Benehmen befördert wird, lehren andere Schriftstellen, wie Luk. XXI, 34 ff., Röm. XIII, 11—13. Nur darf man es nicht zum Gesetz machen, noch ihm Werth beilegen, außer insofern es dem Geiste dient, und εἰς προσευχας führt. (Das Fehlen des Artikels hier und vor ἀγαπη ist unbedeutende Var.) Vor allem Dem und vor Allem überhaupt muß man sich der Liebe befleißen. Sie setzt die σωφροσυνη voraus; Dieser aber kann man oft nachstreben, während man die Liebe vernachlässigt, daher die besondere Ermahnung zur Liebe gleich nach der andern, wie 1 Kor. XV, 13. Ueber die Liebe εἰς ἑαυτους (= φιλαδελφια) und ἐκτ. s. zu C. I, 22 f., vgl. II, 17.; das Partic. hängt wieder vom Imperativ ab.

ἡ ἀγαπη - - ἁμαρτ., aus Spr. X, 12.: „der Haß erregt Hader," ועל כל־פשעים תכסה אהבה, also wörtlich nach dem Hebräischen, das die LXX falsch übersetzt, indem sie כ ganz falsch giebt, und dabei, um einen richtigen Sinn zu erhalten, „nicht" ergänzt (παντας δε τους μη φιλονεικουντας καλυπτει φιλια). Besser giebt sie die ganz parallele Stelle Spr. XVII, 9.: ὁς κρυπτει ἀδικηματα, ζητει φιλιαν· ὁς δε μισει κρυπτειν, διϊστησι φιλους και οἰκειους. In dieser Stelle zeigt sich als den Gegensatz von מכסה פשׁא im Hebräischen ein Wort, das Alles ganz klar macht: שׁנה בראב, „wer eine (alte) Geschichte wiederaufwärmt" (μισει κρυπτειν). Der höchst passende Sinn des Sündezudeckens ist also: sie der Vergessenheit übergeben; und Dies unter Menschen zu thun, ist nach den angegebenen Stellen das Werk menschlicher Liebe, wie das Werk des Hasses ist: Hader zu erregen und Vertraute zu trennen. Mögen also Diejenigen, welche mit den Griechen folgenden Sinn in den Worten finden wollen: ὁ εἰς τον πλησιον ἐλεος τον Θεον ἡμιν ἱλεων ποιει (vgl. auch Clemens v. Al., str. l. I, p. 153., l. III, p. 167.), Dies mit dem Sinn des Citats auszugleichen suchen. Gesteht doch selbst Est, daß es für die protestantische Auslegung entscheide: Non igitur hac sententia proprie significatur, caritatem operire peccata ejus, in quo est, quomodo passim intelligi solet (z. B. von Cornel. a Lapide, auch Hammond, Beausobre und L'Enfant, und Hottinger),

sed peccata proximorum, obgleich er daraus, daß die Liebe unter den Menſchen den Hader wegräume, folgert, ſie könne auch bei Gott für die Sünder eintreten, und daraus dann, ſie bewirke auch Vergebung der eigenen Sünden. Worauf wir kurz mit Luther erwiedern: „Die Sünde ſoll dir vor Gott Niemand decken, denn der Glaube. Aber meines Nächſten Sünde deckt meine Liebe. Und gleichwie Gott mit ſeiner Liebe meine Sünde deckt, wenn ich gläube, ſo ſoll ich meines Nächſten Sünde auch decken." (1 Joh. IV, 19 ff., beſ. Eph. IV, 32., Kol. III, 13. und Matth. XVIII, 23—33., wonach zu erklären Matth. V, 14 f. Ueber Lk. VII, 47. vgl. Luther z. d. St.) Daß die Vergebung, die man dem Fehlenden gewährt, ihn bekehren und ſo auch zur Sündenvergebung von Gott ihn leiten kann, iſt wahr, liegt aber nicht, wie auch Grotius meint, hier in der Stelle, obgleich es der Sinn von Jak. V, 20. iſt (welche Stelle ſelbſt Hottinger nicht auf die eigenen Sünden bezieht, wie unſere). Aber dieſe Stelle kann gar nicht für Anführung des obigen Sprichworts genommen und alſo nicht mit der unſrigen verglichen werden. Sie enthält nur dieſelbe gewöhnliche Redensart καλ. ἁμ., aber in anderer Beziehung (vgl. Pſ. XXXII, 1.). Die Lesart καλυψει in der unſrigen ſcheint aus ihr entſtanden zu ſeyn. — Doch ſteht unſerer Erklärung noch Etwas in der Stelle ſelbſt entgegen, das wir nicht mit Bolten, Henſler, Stolz ſo leicht aus dem Wege räumen mögen, und das beſonders von Hottinger urgiert wird: Mihi quidem particula ὅτι indicare videtur incitamentum aliquod, quo christianis amor iste commendetur. Es läßt ſich nun zwar mit Beza ſo erklären: Caritatem mutuam commendat ex eo, quod innumerabilia peccata veluti sepeliat, ac proinde pacis ac concordiae sit fautrix et conservatrix. Der Apoſtel hätte dann den ganzen Sinn jenes Sprichworts im Auge, und ſagte: liebt euch, weil (wie die Schrift ſagt) Liebe den Stoff des Haders, der Entzweiung hinwegſchafft (vgl. o.), — ein Motiv aus den Folgen, wie z. B. Hebr. XIII, 2. Dies ſcheint uns jedoch nicht genug in den Worten zu liegen und wir möchten eine andere Gedankenverbindung vorſchlagen, nämlich ὅτι κ. τ. λ. auf das durch

die Stellung hervorgehobene ἐκτενη zu beziehen; der Apoſtel ſetzt voraus, daß die Chriſten ſich lieben, empfiehlt ihnen aber in der Bruderliebe, die ſie haben (daher την), ſich auszudehnen und zu verſtärken, weil Liebe (die wahre Liebe) eine Menge Sünden vergiebt (ganz wie 1 Kor. XIII, 4. 5. 7., Mtth. XVIII, 22.). Oder konnte er nicht von ihrer Bruderliebe befürchten, ſie möge nicht nachhaltig ſeyn, ſondern mit der Zeit, wenn die gegenſeitigen Fehler ſich häufen, erſchlaffen? Eben ſo fügt er ja im Folgenden zu der Ermahnung zur Gaſtfreundſchaft hinzu: ἀνευ γογγ., da er fürchtet, ſie möchten zwar Gaſtfreundſchaft halten, aber nicht freudig. Bei dieſer Erklärung ergiebt ſich dann auch von ſelbſt, warum Petrus in das Citat noch πληθος hineinſetzte. — Gute Bemerkungen über die Frage: wann man Sünden verſchweigen dürfe und ſolle, ſ. bei Calov. So oft, als die Liebe ſelbſt nicht das Gegentheil fordert. Ueber die ganze Stelle vgl. Spener, theoll. Bedenken B. I, S. 17. u. a. — Ueber die Gaſtfreundſchaft, dieſe Tugend, welche von der weltlichen Cultur überall zerſtört, nur vom Chriſtenthum geachtet, geheiligt und ſegensreich gemacht wird, ſ. Röm. XII, 13. u. a. Lieſt man mit Lachmann γογγυσμου, ſo fällt die prätendierte Aehnlichkeit mit Phil. II, 14. (ſ. o. S. 8.) noch mehr hinweg. Sinnverwandt iſt 2 Kor. IX, 7.

10. Ἕκαστος καθὼς ἔλαβε χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες, ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος Θεοῦ· 11. εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια Θεοῦ· εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος, ἧς χορηγεῖ ὁ Θεός· ἵνα ἐν πᾶσι δοξάζηται ὁ Θεὸς, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἐστιν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.]

Das Gebot des Apoſtels liegt in dem Komma mit διακονουντες, die Art dieſes Dienſtes beſtimmt er mit καθως κ. τ. λ., die Qualität der Perſonen aber, die ſowohl dazu fähig macht und verpflichtet, als ſie durch den Dienſt bewieſen werden ſoll, mit ὡς κ. τ. λ. Dieſes letzte Komma von V. 10. giebt

also ihr Verhältniß zu der Gnade Gottes an: die Christen sind **Haushalter** Derselben, und sollen sich als gute Haushalter beweisen (1 Kor. IV, 2.); die Gnade aber ist verschiedener Art (ποικ., s. zu C. I, 6.), und diese Eigenschaft faßt hier der Apostel vorzüglich ins Auge. Was daraus resultiert, schickt er voraus: auch die Verwaltung ist mannigfaltig, jeder Christ hat sein Amt im göttlichen Haushalt empfangen, und nicht nur das, auch die Gabe, seine Stelle auszufüllen, das χαρισμα, die Fähigkeit, Gottes Gnade als guter Haushalter zu verwalten, die selbst eine **Gnadengabe** (eine φανερωσις του Πνευματος, 1 Kor. XII, 7., vgl. 8.) ist. Sie dazu wirklich zu gebrauchen, wird der Christ aufgefordert. Die Verwaltung der Gnade besteht aber nicht etwa in der Aneignung Derselben für sich selbst (die Erklärung des διακ. = χρασθαι χαρισματι verdient keine Widerlegung); Diese muß vorausgegangen seyn; sondern in dem **Dienste**, den man damit (αὐτο, s. o. S. 137.) den Mitchristen erweist (εἰς ἑαυτ., wie V. 8., vgl. προς το συμφερον, 1 Kor. XII, 7.). Eine Rücksicht auf den äußern Unterschied in der Gemeine, eine **besondere** Beziehung auf die Lehrer und Vorsteher findet sich in diesem ganzen Abschnitte durchaus nicht (vgl. dagegen C. V, 1—5., Röm. XII, 3 ff., 1 Kor. XII, 4—12.).

εἰ - - εἰ. Der Apostel theilt die geistliche Thätigkeit in zwei Hauptclassen: reden und thun. λογιον, der eigenthümliche Ausdruck von Götterspruchen; hier also vom unmittelbar geoffenbarten Worte Gottes (wie Gesch. VII, 38. und auch Hebr. V, 12., nicht, wie Schulz z. d. St. will, nur von Weissagungen, vgl. VI, 1.): „Wenn Jemand (nämlich als Haushalter der Gnade Gottes) redet, so rede er (wie schon der Syrer ergänzt, vgl. über die Auslassung Tholuck zu Röm. XII, 6.) Gottes Wort (ὡς veritatis), also auch mit der Ueberzeugung und der Art des Ausdrucks, die dem ἑρμηνευς Gottes gebühren. Der Jünger Christi muß auch hierin seinem Meister gleichen (Joh. XII, 49., XIV, 13.). Er soll, wie Paulus sich ausdrückt, ἐν πνευματι reden (1 Kor. XII, 3.), und zwar, s. 2 Kor. II, 17., ὡς ἐξ εἰλικρινειας — nicht in falschem oder

unlauterm Geiste, sondern aus der Lauterkeit des Herzens heraus, die die Wahrheit treu wiedergiebt, d. h., wie er es zergliedert: ὡς ἐκ Θεου (was den Ursprung des Inhalts bezeichnet) und κατενωπιον του Θεου (was Treue in der Auffassung und Würde des Ausdrucks fodert, da es die Gegenwart des heiligen Gottes bezeichnet), also ἐν Χριστῳ. Wie aber Dies geschehen könne, sagt Paulus ebenfalls, indem er das Gegentheil davon als Verfälschung des Wortes Gottes bezeichnet. Aus Diesem komme die Predigt (Röm. X, 17.)! dann ist auch der Zuhörer verpflichtet, die Rede aufzunehmen als Wort Gottes (1 Thess. II, 13.) vgl. I, 5 f.). — διακ. kann hier (V. 11.) nicht die transitive Bedeutung, ohne Accus., haben, wie V. 10.; es ist schlechthin dienen, thätlich Dienst leisten, wie z. B. Gesch. VI, 1. 2.; oder, wenn Clemens v. Al. sagt: ἐχει γαρ, ὥσπερ ἡ εὐνουχιας, οὑτω και ὁ γαμος ἰδιας λειτουργιας και διακονιας, τῳ κυριῳ διαφερουσας. — Ἑκαστος οὐν ἐν ᾧ ἐκληθη ἐργῳ, την διακονιαν ἐκτελειτω, ἱνα ἐλευθερος ἐν Χριστῳ γενηται, τον οἰκειον της διακονιας ἀπολαμβανων μισθον. (Strom. l. III, p. 197.) — ἰσχυς (Beza: robur) bezeichnet nicht, wie δυναμις, jede, besonders auch die geistige, Kraft, sondern mehr die aufs Aeußerliche hingewandte Stärke (daher ohne Tautologie neben ψυχη, διανοια, Mek. XII, 30., δυν., 2 Pet. II, 11. Bei Paulus steht es immer nur als genit. appos.). — Χορ. = παρεχω, διδωμι (Hesych.), ursprünglich vom Choragen; wie ἐπιχορηγεω, 2 Pet. I, 11.

ἱνα κ. τ. λ. giebt den Zweck alles Dessen an, was geboten worden, wie ἐν πασι zeigt. Dies kann neutr. seyn, und zwar entweder selbstständig (in alle Dem; Allem, was ihr thut; wie der Syr. hat) oder auf χαρισμα bezüglich (wie Pott will, was aber höchst hart ist); es kann aber auch, wie meist angenommen wurde, masc. seyn, und geht dann auf die Handelnden, auf das ἑκαστος V. 10. (in euch allen). — Die Doxologie folgt aus der Vorschrift, alle geistlichen Gedanken und Worte, wie die Kraft zu christlichen Dienstleistungen, als Gottes Gabe zu betrachten und zu seiner Verherrlichung zu gebrauchen. Aber es fragt sich, auf wen ᾧ zu beziehen sey? Für die Beziehung auf Gott (so schon Oekum., Erasm., Calvin, Flacius,

Est, auch Bengel, Bolten, Heufler u. A.) beruft sich Pott auf ähnliche Stellen, aber die Beziehung auf Christum (welche Grotius, Calov, Hottinger, Stolz annehmen) ist auch nicht ohne Beispiel, vgl. Röm. IX, 5. (oben S. 67.), 2 Tim. IV, 18. (auch 2 Thess. I, 12.), Off. I, 6, V, 12, und besonders 2 Petr. III, 18. Was den Zusammenhang betrifft, so bemerkt man dagegen zwar richtig, daß im Vorhergehenden Alles auf Θεος bezogen wurde; bezieht man nun aber ᾧ κ. τ. λ. wieder auf Θεος, so sind die Worte δια Ἰ. Χου. um so unerklärlicher für das feinere exegetische Gefühl, da sie als ohne Veranlassung, nur der Form wegen, nachgeholt, kurz als stereotype Redensart, wie in manchen Predigten, erscheinen. Wird hingegen die Doxologie auf Christum bezogen, so erhalten auch sie Nachdruck, und die ganze Periode schließt emphatisch mit einem neuen Gedanken. Nur durch die Vermittlung und Hülfe Christi kann Gott in uns und unsern Handlungen verherrlicht werden (da die χαρις und die χαρισματα durch ihn uns ertheilt werden), daher fürwahr! gehört ihm die Herrlichkeit, die daraus entsteht, und die Gewalt über uns und Alles in alle Aeonen hinein. Die Herrschaft Gottes ist immer eine herrliche; und daß sie ihm, dem Dreieinigen, allein gehört, geht am Unmittelbarsten daraus hervor, daß nur durch den χαρακτηρ της δοξης αὐτου wir zum Guten gekräftigt werden (Kol. I, 11.). Ueber δοξα s. o. S. 102 f, κρ. übersetzt der Lat. richtig: imperium. Vgl. C. V, 11.

C. IV, 12—19.

Schon die letzten Ermahnungen des Apostels enthielten zum Theile Wiederholungen (vgl. V. 2 f. mit C. I, 14 f., V. 8. mit I, 22.). Nach der mit Amen geschlossenen Doxologie bricht er die strengere Ordnung ab und wiederholt die Ermahnungen in Betreff der Verfolgungen, um sie zu ergänzen, da dies Verhältniß, das er zu Anfang (C. I, 6—9.) nur ganz allgemein und nachher (C. II, 19 ff.) mit specieller Beziehung auf die Sclaven erwähnt hatte, ihm besonders am Herzen lag.

12. Ἀγαπητοί, μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν γινομένῃ, ὡς ξένου ὑμῖν συμβαίνοντος· 13. ἀλλὰ καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασι, χαίρετε, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει αὐτοῦ χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι. 14. εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι· ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ δυνάμεως καὶ τὸ τοῦ Θεοῦ Πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται· * κατὰ μὲν αὐτοὺς βλασφημεῖται, κατὰ δὲ ὑμᾶς δοξάζεται."]

Wenn die Heiden sich über den Wandel der Christen befremden, sollen Diese es sich nicht befremden lassen, daß die Ungläubigen sie deshalb verfolgen. S. zu V. 4. über ξενιζ., und zu C. I, 7. über die Vergleichung der Verfolgung mit Feuerprüfungen. πυρωσ. (von πυρουμαι, 2 Pet. III, 12.; = Brand, Off. XVIII, 9.) steht Spr. XXVII, 21. parallel mit δοκιμιον als freie Uebersetzung von כוּר (Schmelzofen) für das Brennen, die Durchglühung = Prüfung (so das Verbum Ps. LXVI, 10. u. a.), wobei aber das Bildliche nie ganz wegfällt (vgl. Sach. XIII, 9.), wie es denn auch hier beizubehalten ist. Der Zusatz προς - - γινομ. giebt den trostreichen Zweck an (s. zu C. I, 7.), und ὡς - συμβ. erklärt eigentlich die Bedeutung von ξενιζ., indem es Dieselbe verstärkt: Befremdet euch nicht über die Läuterungsgluth („Trübsalshitze") unter euch, welche κ., als widerführe euch damit was Fremdes. ἀλλα κ. τ. λ. vgl. C. I, 6. 8. Auch hier wird als eine christliche Eigenschaft gegenwärtige Freude genannt (hier: geboten, dort: vorausgesetzt, s. o. S. 89.), als eine noch größere Freude aber die zukünftige; ἀγαλλ. verstärkt das χαρητε. „Wer das Leiden nicht fröhlich trägt und wird unlustig, und will mit Gott zürnen, der wird beides, hier und dort, ewig Marter und Leiden haben" (Luther). Wir sollen uns also freuen (Phil. IV, 4.), damit wir uns auch (και) künftig freuen können, und zwar in noch höherm Grade (Kol. I, 24. Anf., 2 Tim. II, 11 f., Röm. VIII, 17 f.). Ueber αποκ. und δοξα s. S. 103 f. Das κοινωνειν τοις του Χου. παθη-

μοσιν besteht keineswegs zunächst darin, daß man um des Bekenntnisses Christi willen leidet, was Viele auch ohne Gemeinschaft mit Christo thun, sondern zunächst, wie V. 1 ff. zeigte, in der innern Gemeinschaft an Christi Leiden, in der aus dem rechtfertigenden Vertrauen auf ihren Werth folgenden Theilnahme an der Kraft, die uns selbst der Sünde absterben läßt; durch welches glaubensvolle Absterben auch die äußern Leiden geheiligt werden, und die Verfolgungen um Christi willen eine wahrhafte Theilnahme an Christi Leiden (vgl. 2 Kor. XII, 9. 10. u. a. Denn nur wer der Sünde abstirbt, darf sich der Verfolgungen und Prüfungen freuen). Diese ganze Lehre ist durch den großen Mißbrauch, den der Mysticismus von ihr machte, sehr verdächtig geworden, und wir haben also doppelte Ursache, uns gegen Letzteren zu erklären. Das Heterodoxe und Blasphemische, wie das Richtige dieser Auffassung zeigt sich am Besten in seiner Erklärung einer Stelle, auf die er sich vorzüglich stützt: Kol. I, 24. Wir verwerfen hier natürlich die rationalistische Auslegung der Worte: ἀνταναπληρω τα ὑστερημματα των θλιψεων του Χριστου ἐν τῃ σαρκι μου, durch: „will auch die Drangsale, die mir noch um Christi willen bevorstehen, an meinem Körper erdulden" (Stolz), da der Genitiv nicht so wiedergegeben werden kann, und das unmittelbar nachfolgende ὑπερ του σωματος αὐτου sagt, um wessen willen Paulus noch ferner zu leiden denke: um der Kirche willen. Aber eben so und noch stärker verwerfen wir die mystische Auslegung: „damit ich, was an Christi Leiden mangelt, in meinem Körper völlig mache" ꝛc., (quod impium est dicere, sagt selbst Est), sondern verstehen es von der Mangelhaftigkeit der Leiden Pauli, welche aus gutem Grunde Leiden Christi genannt werden (s. Calvin, Grotius, Calov z. d. St., Luther zu C. I, 11.), wie Dies aus der Wortstellung hervorgeht. So bestimmt nämlich ὑπερ τ. σ. αὐτ. mit θλιψ. zu construiren ist, so nothwendig gehören auch die zwischeneingestellten Worte: του Χου. ἐν τῃ σ. μ. zu diesem Begriffe mit, sodaß der Sinn ist: „und will erfüllen und ersetzen, was an den Leiden Christi in meinem Fleische für die Gemeine noch mangelt," denn mittelst der Vereinigung Pauli mit Christo war sein Leiden nicht sein,

ſondern Chriſti in ſeinem Fleiſche; d. h. ſein Fleiſch litt, Chriſtus aber gab die Kraft; wie er redete, aber Chriſtus durch ihn (2 Kor. XIII, 3.); denn Chriſtus lebte in ihm (Gal. II, 20.). Nicht Paulus an ſich, ſondern Chriſtus wirkt für die Gemeine; er iſt nur Beider Diener (V. 23 E., 25 A.; vgl. Chryſoſtom.). Dieſe wahre, und nie von der Kirche verleugnete, ob auch myſtiſche Lehre, iſt hier ſo deutlich ausgedrückt, als anderwärts in der Bibel, aber von dem Chriſti Verdienſt ſchmälernden Myſticismus grundverſchieden. — Die Lesart καθὸ für καθως, die wir mit den beſten Ausgaben aufnehmen, paßt zu dieſer Erklärung vorzüglich: in dem Maße, als ihr (bei eurem Leiden) an Chriſti Leiden theilnehmt, freuet euch.

Zu V. 14. vgl. C. III, 13. 16., Mtth. V, 11 f., Lk. VI, 23. — Auf ἐν ὀν. Χου. liegt ein Nachdruck, denn V. 15. knüpft daran an: „wenn um Chriſti willen ihr leidet, ſeyd ihr ſelig, weil ꝛc.; denn anders, als um Chriſti willen, ſoll Keiner leiden, nicht als Mörder, nicht ꝛc." (vgl. Hottinger zu V. 15.). Genau genommen, entſpricht ἐν ὀνοματι im N. T. ganz unſerm deutſchen: im Namen (als Repräſentant, Beauftragter, Diener). So geſchieht die Taufe ἐν τῳ ὀν. του κυριου Geſch. X, 48., auf Gottes Auftrag hin, alſo ſubjectiv im Glauben an Gott; daher die doppelte Redeweiſe: ἐπι τῳ ὀν. κ. τ. λ., oder mit Bezug auf den Täufling εἰς το ὀν. κ. τ. λ.: zu dem Bekenntniß und Glauben an ꝛc. — Der Ausdruck Name hat, wie jetzt bekannt iſt, in den morgenländiſchen Sprachen eine größere Bedeutung, als bei uns (vor Kurzem wollte man ihm eine noch geringere beilegen), weil der Zuſammenhang Deſſelben mit dem Weſen beſſer gewürdigt wurde, obgleich Behauptungen, wie folgende, wieder zu weit gehen:

„Der Nam' iſt vom Benannten nicht verſchieden
Für einſichtsvolle Weiſen frommer Schaaren."

(Carmen arabicum Amali, herausgegeben und überſetzt von v. Bolten, V. 8.). Daher ὀνομαζεσθαι = dem Weſen und Begriff nach abſtammen, Eph. III, 15., ὀνομα = das Weſen in ſeiner Offenbarung, Joh. XVII, 6. 26., I, 12., Geſch. III, 16., IV, 12., Hebr. II, 12. (Pſ. XXII, 23.), daher reflexiv

das Wesen in Bezug auf die Erkenntniß Desselben, Glaube und Bekenntniß (die Anerkennung; Henfler): Joh. XVII, 11. und in der Taufformel. Hier erscheinen die Gläubigen als Diener Christi, die in seinem Namen handeln, also auch von Andern behandelt, geliebt oder verfolgt und geschmäht werden, folgl. abgeleiteterweise = um Christi willen (δια το ὀν. - Mtth. X, 22., oder Lk. IX, 48; vgl. εἰς ὀν. προφητου, δικαιου, aus Rücksicht auf diese Eigenschaften, Mtth. X, 41.) = ὡς χριστιανος, unten V. 16. — Ὀνειδιζ. steht von den Schmähungen der Person und des Wandels der Christen (vgl. καταλαλειν C. III, 16.), wie βλασφ. von der Lästerung des Christenthums selbst, oben V. 4., und des heiligen Geistes:

ὁτι κ. τ. λ., der Grund, warum die Christen bei Schmähungen, die sie in Christi Namen erdulden, selig sind: weil der Geist Gottes auf ihnen ruht, der sie eben so verherrlicht und kräftigt, als er von den Ungläubigen geschmäht wird (s. Luther z. d. St.). — Der Geist erhält Prädicate doppelter Art, beide im Genitiv ausgedrückt; daher die Wiederholung des Artikels (και το), die hier nur die verschiedene Bedeutung der Genitive (der Beziehungen des Πνευμα), nicht die numerische Verschiedenheit des Πν. selbst ausdrückt (wie Beza meint, der es von Geistesgaben versteht). Solchen Mißverstand zu entfernen, drückt der Syrer και (vor το του Θ.) nicht aus, und in der That ist es nicht trennend, sondern verbindet zwei verschiedene Bezeichnungen, = ὁ ἐστι (Henfler, vgl. den Lateiner und oben S. 67.), und zwar, mit dem Artikel zusammen, in energischer Steigerung (so Pindar, Nem. 8., 51.: τον Ἀδραστου τον τε Καδμειων ἐριν, vgl. Winer, Gr. S. 502.). Die erste Bezeichnung ist το της δοξης, dem wir mit Matth., Griesb., Lachmann noch και δυναμεως beifügen. (Aehnlich haben die Adumbratt.: qui est *ejus* honoris et *virtutis Dei* Spiritus, super vos requiescit, was eine dritte Lesart: ὁτι το αὐτου της δοξης και δυναμεως Θεου Πν. κ. τ. λ. voraussetzt, da die seltsame Erklärung ausdrücklich des Possessivs *ejus* erwähnt, das sie auf den angelicum spiritum bezieht!) „Die

Darstellung des Πνευμα gewinnt durch die Bestimmung, die in diesem Zusatze enthalten ist" (Hensler). Dann unterscheiden sich auch diese beiden Genitive als Bezeichnung von Eigenschaften stärker von dem einen Genitiv, der den Besitzer angiebt: Der κατ' ἐξοχην herrliche und mächtige Geist, der auf den Christen ruht, ist der Geist Gottes selbst. (Zu ἀναπ. vgl. 4 Mos. XI, 25 f., Jak. IV, 5. u. a., oben S. 83 f.). Ostendit ergo Petrus, hoc nihil obesse piorum felicitati, si quid ignominiae propter Christi nomen sustineant: quia integram nihilominus gloriae possessionem retineant coram Deo, dum in illis habitat Spiritus, qui gloriam secum perpetuam conjunctam habet (Calvin). Mangel an Einsicht in diesen Trostgrund verleitete wahrscheinlich den Lateiner, den Satz in eine Verheißung zu verwandeln (requiescet, wie auch ἀναπαυσεται in einem Cod. bei Matth.; bei einigen andern ἀναπεπαυται). Bedenklich aber ist die Auslassung der beiden folgenden Kommata, die Griesb. und Lachmann billigen. Der Satz könnte später hinzugefügt worden seyn, entweder zur Erklärung von της δοξης oder zur Ergänzung der Beweisführung. Er enthält nämlich das Doppelte: 1. Gottes Geist ist es, was eigentlich von den Heiden gehaßt und in euch gelästert wird; 2. er wird aber nichts desto minder verherrlicht unter euch. (κατα, bei, wie Luther es giebt; nämlich von Dem, was bei Jemand Gewohnheit ist, nach seiner Natur und Sitte zu geschehen pflegt.) Wir wagen nicht über die Echtheit zu entscheiden. Der Inhalt der Worte ist völlig apostolisch, und die Erfahrung bestätigt ihre Wahrheit immerfort. In den Gläubigen wirkt der heilige Geist, und beweist sich herrlich; von ihnen selbst wird er anerkannt und herrlich gepriesen; das Weltkind muß ihn verachten, hassen, lästern, wo er ihm in ihnen thätig entgegentritt. Wäre dieser Satz auch Glosse, sie verdiente insofern Dank, als sie den Sinn des Vorhergehenden deutlich und kräftig hervorhebt.

15. μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεύς, ἢ κλέπτης, ἢ κακοποιός, ἢ ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος· 16. εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν Θεὸν ἐν τῷ μέρει τούτῳ. 17. ὅτι ὁ καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρίμα, ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ Θεοῦ· εἰ δὲ πρῶτον ἀφ' ἡμῶν, τί τὸ τέλος τῶν ἀπειθούντων τῷ τοῦ Θεοῦ εὐαγγελίῳ; 18. καὶ εἰ ὁ δίκαιος μόλις σώζεται, ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται; 19. ὥστε καὶ οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ὡς πιστῷ κτίστῃ παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς ἑαυτῶν ἐν ἀγαθοποιΐαις.]

Ueber den Zuſammenhang von V. 15. mit 14. ſ. o. S. 395. Auf ὡς folgen zwei abgebrochene Beiſpiele, dann der allgemeine Begriff: Uebelthäter (C. II, 12. 14., III, 16 vgl. 17.), worauf dann der Apoſtel noch eine ſträfliche Eigenſchaft nennt, die nicht ſo eigentlich zur κακοποια mitgehört (Bengel), und die er deshalb nachher und mit ἢ ὡς hinzufügt. Es iſt daher nicht der geringſte Grund vorhanden, von der etymol. Bedeutung des Wortes abzugehen (der Lat., *Vulg.* und Eſt: alienorum appetitor). Richtig überſ. ἀλλοτριοεπ. ſchon Cyprian (l. IV, ep. 6.): alienas curas agens. Dieſe Sucht, die, wie Hott. treffend bemerkt, ſich beſonders leicht bei neuen Religionspartheien einfindet, bezeichnet Plato (de rep. l. IV., ſ. Clericus zu unſ. St.) als ἀλλοτριοπραγμοσυνη (vgl. *Cic.* de off. l. I, c. 34., *Horat.* serm. II, sat. 2, 19.) und Paulus durch περιεργαζεσθαι 1 Tim. V, 13., 1 Theſſ. III, 11.; vgl. dag. daſ. V. 12. und 1 Theſſ. IV, 11., 1 Tim. V, 13.; *Suicer* thes. II, p. 670 sq. Mit Lardner und Hammond an die politiſche Partheiſucht der Juden zu denken, iſt beinahe lächerlich. — Um eigener Fehler willen zu leiden, iſt kein Ruhm (C. II, 20.); um Chriſti willen, keine Schande, V. 16., vgl. V. 14., C. III, 14. Nicht Deſſen ſchämen, ſondern Deſſen rühmen ſoll man ſich alſo. Noch beſſer aber, als ſich der Verfolgung zu rühmen, iſt es, ſich in ihr

rühmlich zu benehmen, nicht zu seiner, sondern zu Gottes Verherrlichung. Daher macht der Apostel den Gegensatz: δοξ. δε τον Θεον. Vgl. Ps. LXXIX, 12 f. und Bengel z. d. St. Der Name Χριστ. kam zu Antiochien auf, Gesch. XI, 26. (s. oben S. 24.). ὡς Χρ., in dieser Eigenschaft (vgl. Just. M., apol. II, init.: τας πραξεις κρινεσθαι ἀξιουμεν, ἱνα ὁ ἐλεγχθεις ὡς ἀδικος κολαζηται, ἀλλα μη ὡς Χριστιανος). — Statt der Lesart ἐν τῳ ὀνοματι τουτῳ behalten wir die gewöhnliche bei, theils da das Zeugniß der Uebersetzungen hier nicht wohl gelten, theils da jene Lesart auch aus Erinnerung an V. 14: ἐν ὀν. Χου., entstanden seyn kann (vgl. damit Henslers Erklärung Derselben). ἐν τῳ μερει τ., zunächst: an diesem Theile, dann allgemein: in dieser Beziehung (so oft, vgl. 2 Kor. IX, 3 und *Raphel.* ex *Polyb.* z. d. St., Wetstein zu Kol. II, 16.). Hier paßt die allgemeine Redensart nicht, und wir übersetzen daher: in diesem Loose, das ihm zu Theil wird. Solches Leiden ist als Gnadengabe zu betrachten, o. zu C. II, 19., Phil. I, 29.

V. 17 und 18. enthalten nicht nur die Erklärung, warum der Apostel die vorigen Ermahnungen gab (Bolten, Hensler, Hott.), sondern auch eine Begründung der Ermahnungen selbst: Nam haec, inquit, necessitas totam Dei ecclesiam manet, ut non tantum communibus hominum miseriis subjaceat, sed peculiariter et praecipue Dei manu castigetur. Tanto igitur aequiore animo ferendae sunt pro Christo persecutiones. (Calvin.) „Weil jetzt die Zeit da ist (ὁ κ.), da vorzüglich das Haus Gottes durch Leiden gerichtet werden muß und also in den Leiden sich als Gottes Haus bewähren soll, verherrlicht Gott in den Leiden um Christi willen! Jetzt ist nur die Zeit des Anfangs des Gerichts, und zwar fängt es von der Familie Gottes (οἰκ. τ. Θ., s. 1 Tim. III, 15.) an. Später erst trifft es die Ungläubigen, und was wird dann ihr Ende seyn, da sie die Gnadenbotschaft Gottes nicht gehorsam annahmen!" Aus diesem Satze ergiebt sich, daß die Kinder Gottes das Gericht bestehen, das über sie jetzt schon ergeht; und darum wurden sie, Gott darin zu verherrlichen (mit Herz, Mund und That), aufgemuntert, und werden jetzt zugleich vor Abfall zum Unglauben

gewarnt, beſ. V. 18. (was Didymus am Meiſten hervorhebt). Eine völlige, inſtructive Sachparallele iſt 1 Kor. XI, 31 f.: „Wenn wir uns ſelbſt richteten (διεκρινομεν, vgl. δοκιμαζετω δε ἀνθρ. ἑαυτον V. 28.), ſo würden wir nicht gerichtet (ἐκρινομεθα); werden wir aber gerichtet, ſo iſt es eine Zurechtweiſung (παιδευομεθα) vom Herrn, damit wir nicht mit der Welt zu Grunde gerichtet werden (κατακριθωμεν)." Das Gericht über Gottes Kinder iſt alſo eine παιδεια (daher die richtige dogmatiſche Unterſcheidung der göttlichen Strafgerechtigkeit in just. vindicativa und paedagogica, da die Letztere ganz von der Gnade beherrſcht wird und nur auf Die ſich bezieht, die dem Evangelio nicht ungehorſam ſind; ſ. *Hollaz.*, p. II, c. 2., qu. 19., obs. II, und die Ausführung mit den Beweisſtellen Evang. K. Zeit., Bd. VIII, S. 312 ff.). Dies zeigt ſich ſchon darin, daß es **bereits** jetzt gehalten wird in der Verhängung der ποικιλων πειρασμων, deren troſtreichen Zweck Petrus gleich vorn im Briefe angab. — τι το τελος - -; was wird ihr Ende ſeyn? (ſ. o. S. 108 f.) Sie werden **zuletzt** gerichtet, an dem Tage, da der Zorn und die δικαιοκρισια Gottes **offenbar** werden, Röm. II, 5., 2 Theſſ. I, 6—9., und **verdammt**, ſ. o. Sehr gut Didymus: Quid oportet sentire de impiis, quoniam per se judicati ad judicium non resurgunt? (weil ſie, ohne ſich ſelbſt gerichtet zu haben — vgl. o. — zum Gericht auferſtehen müßen?) Et de peccatoribus, qui in consilio justorum non resurgunt? (Pſ. I, 6.) Die Frage iſt ähnlich der Frage Jeſu, Lk. XXIII, 31., und Gottes, Jerem. XLIX, 12.

V. 18. erläutert, verſtärkt und beſtätigt V. 17. durch die Anführung von Spr. XI, 31., wörtlich nach der LXX außer και, und μολις, für das eine Variante der LXX μογις hat; Beides bedeutet: „mit genauer Noth" (Pott), wörtlich: mit Mühe (vgl. Lösner). Es koſtet dem Gläubigen Anſtrengung, in den Prüfungsleiden ſich zu bewahren und Gott zu verherrlichen. δικ., wie Druſius bemerkt, hier mit Bez. auf das Gericht: wer vor Gericht gerecht iſt. Der **Ungläubige** (V. 17.) iſt auch ἀσεβ., impius, und ἁμαρτ. — που φαν. „wo werden Die ſich zeigen, — d. h. wie werden ſie dann verſchwinden!" (Henſler). Siehe

Luk.

Luk. XXIII, 31. Dies alles mit Wetstein und Hensler auf die Zerstörung Jerusalems zu beziehn, ist traurige Verirrung. Führt doch Wetstein selbst Stellen der Rabbinen an, die diese Lehre in ihrer allgemeinen Gültigkeit enthalten: Poenae nunquam perveniunt in mundum, nisi impii in eo sint, verum non incipiunt, nisi a justis primum. - - Quando potentia datur perditori, nullam inter justos et impios differentiam observat (außer auf besondere Veranstaltung Gottes, wie 2 Mos. XII, 23., Ez. IX, 6., XVIII.), neque hoc tantum, sed a justis primum incipit. Und: *Quum Deus - judicium facit in justos, extollitur et laudatur* (δοξάζεται, s. V. 16.): *nam si in illis hoc facit, quanto magis in impiis?* Der Grund, warum hier Petrus die Ungläubigen so ausführlich erwähnt, ist theils bereits angegeben (S. 399 f.), theils die Absicht, die die Alten hervorheben, zu verhüten, daß die Christen in ihrem Leiden nicht an Gottes Gerechtigkeit zweifeln. Denn wäre keine künftige Vergeltung, so wären sie die Elendesten unter den Menschen, 1 Kor. XV, 19. — Die Erklärung von Oekum. und Theophyl. stimmt mit der gegebenen überein.

V. 19. bildet den Schluß der ganzen Ermahnung, und zunächst von V. 16., mit ὥστε (wie es 1 Kor. XI, 33. auf das Frühere zurückgeht). καὶ steht nicht ohne Bedeutung. Die Christen leiden nicht alle zu aller Zeit; aber sie alle, auch die Leidenden (s. Bengel), sollen sich Gott vertrauensvoll ergeben und im Gutesthun (ἀγαθ., Gegensatz zu V. 15.) ausharren. Der Apostel führt sie, nachdem er die Gerechtigkeit Gottes ihnen vorhielt, zu seiner Vaterliebe hin, denn nicht wir können uns im Gerichte bewahren; s. C. I, 5. αὐτῶν für ἑαυτῶν und ἀγαθοποιΐᾳ für den seltenen Plur. ändern im Sinne Nichts. Der Apostel zeigt, wie sich die Christen im Gerichte bewähren können, indem er Gottvertrauen und gute Werke verbindet. Jenes ist das Princip, Dies die Form seiner Erscheinung. In dieser Thätigkeit sollen sie ihre Seelen Gottes Händen anvertrauen, den er den treuen Schöpfer nennt, also Den, der, da er uns schuf, uns auch erhält. Auf diese Güte und Treue Gottes berufen sich die Gläubigen, wie Ps. CXIX, 73., CXXXIX, 13—16., LXXXIX,

48., CIII, 13 f., besonders auch in Bezug auf die zweite Schöpfung Ps. C, 3—5. Denn durch die Sünde ist das ursprüngliche geistliche Verhältniß von Schöpfer und Geschöpf zerstört und nur Das der Beherrschung übrig geblieben; sodaß nur insofern der Glaube Jenes wiederherstellt, der Mensch sich dieser Schöpfertreue erfreuen darf, wie hier die Unterscheidung zwischen den Angeredeten, dem οἶκος του Θεου, die nach Gottes Willen leiden (s. o. S. 339, und C. IV, 2. 6.) und den Andern V. 17. 18. hinlänglich zeigt. Der Sinn ist derselbe wie 2 Pet. II, 9. und besonders 1 Kor. X, 13.

C. V, 1—4.

1. Πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ, ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός· 2. ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ Θεοῦ, ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστῶς, ἀλλ' ἑκουσίως, κατὰ Θεόν," μηδὲ αἰσχροκερδῶς, ἀλλὰ προθύμως, 3. μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου· 4. καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος κομιεῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον.]

Der Apostel beginnt nun neue Ermahnungen, die sich auf die äußerlichen Unterschiede innerhalb der Gemeine beziehn. Zuerst an die Aeltesten. Die gewöhnliche Lesart τους kann zwar auffallen, da sie das ἐν ὑμιν hervorhebt (die Aelt., die unter euch sind); allein Dies scheint den Gegensatz zu (ἐγω) ὁ συμπρ. (vgl. Winer Gr., S. 303.) zu bilden und hebt diese Worte hervor. Wir ziehn es also der naheliegenden Lachmannschen Lesart: οὐν vor. Der Apostel ist anderswo, aber nichtsdestoweniger ein συμπρ. Mit dieser Benennung stellt er sich ihnen gleich, ganz wie Johannes im 2ten und 3ten Briefe, Privatpersonen gegenüber, sich πρεσβ. nennt, um sich ihnen näher zu rücken; zugleich aber will er bei dieser ernsten Ermahnung die höhere Würde nicht unerwähnt lassen, die Gehorsam zur Pflicht macht; doch auch

sie drückt er auf die zarteste Weise aus, und zugleich höchst angemessen dem Gegenstande, der bis dahin sein Herz erfüllt. Er nennt sich einen Zeugen (μαρτ., vgl. C. I, 1., und 2 Pet. I, 16 ff., gewiß Prädicat des Apostelamts, s. Gesch. I, 21 f., vgl. II, 32., X, 39., lauter Worte Petri, in denen μαρτ. die Bedeutung: Augenzeuge, hat), und zwar insbesondere der Leiden Christi, an die er hier immer wieder erinnert, ohne jemals der folgenden Herrlichkeit zu vergessen, zu der er die Blicke gleich wieder emporrichtet: ohne sich in Bezug auf sie mehr, als den Andern, beizulegen (κοινων. Ueber das Andere s. zu C. I, 5, 7.). Die Erinnerung an Christi Leiden gieng aus der Erwägung der seiner Glieder hervor, daher auch der Trost (και, das Auch der Vergeltung), den der Ausdruck seiner ewigen Verbindung, sowohl mit Jesu als mit Denen, die er hier ermahnt, enthält.

πρεσβ., זקנים, die Vorsteher der Gemeinen, die gewöhnlich aus den ältern Personen gewählt wurden (vgl. 2 Tim. IV, 16.), daher beide Bedeutungen V. 5. zusammenfließen. Sie heißen auch ἐπισκοποι (s. Oekum., Erasm.; Gerhard, loci, de minist. eccl., 235., Neander K. G. I, 284 f.), und ihr Geschäft wird bezeichnet durch ποιμαινειν, ἐπισκοπειν, V. 2., die Sorge für das Seelenheil, die schon frühe von der Besorgung der pecuniären Kirchengeschäfte abgetrennt ward und vorzugsweise den Presbytern zukam (Gesch. VI, 1—6. *Clemens Al.*, strom. l. VIII, p. 297.). Die Ermahnung erinnert sehr an Joh. XXI, 15 ff. Das ποιμνιον gehört Gott oder Christo, s. o. zu C. I, 25., und besonders Gesch. XX., 28. — ἐν ὑμιν wie V. 1., unter (bei) euch, zugleich aber mit besonderer Beziehung auf die Vorsteher, sodaß es insinuiert: die euch anvertraut ist (vgl. C. IV, 15.). Falsch ist die Erklärung von Erasmus: quantum in vobis est. Wie sie sie weiden sollen, wird näher beschrieben in drei Sätzen, deren Jeder sowohl negativ, als positiv ist: indem ihr die Aufsicht führt 1. μη ἀναγκ. κ. τ. λ. (das die griechischen Ausleger, wie es scheint, und Corn. a Lapide auf die Gemeine beziehen, aber unpassend, s. 3.), d. h. nicht aus irgend einem Zwange, sondern aus freiem Antriebe (s. die Parall. aus Polyb., Thucyd. und Philo bei Wolf und Grot.); also

auch nicht, wie Hott. zu enge erklärt, bloß von Amts wegen, ſondern frei, ſo wie Gott es verlangt (wenn κατα Θ. nicht bloß Gloſſem iſt, vgl. C. IV, 6.); denn, wie Clemens v. Al. ſagt: οὗτος πρεσβυτερος ἐστι τῳ ὄντι της ἐκκλησιας και διακονος ἀληθης του Θεου βουλησεως, ἐαν ποιῃ και διδασκῃ τα του κυριου· οὐχ' ὑπ' ἀνθρωπων χειροτονηθεις, οὐδ' ὁτι πρεσβυτερος, δικαιος νομιζομενος, ἀλλ' ὁτι δικαιος, ἐν πρεσβυτερῳ καταλεγομενος (strom. l. VI, p. 283.); 2. μηδε αἰσχροκ. κ. τ. λ., noch ſo, daß der freie Entſchluß aus Gewinnſucht herrühre, ſondern mit Luſt und Liebe, „aus geneigtem Gemüthe" (Luther, Ausl., vgl. Henſler); 3. μηδ' ὡς κατακ. κ. τ. λ., eine Beſtimmung der Art, wie die Aufſicht geführt werden ſoll: nicht als Beherrſcher (nicht ſo, daß ihr euch als Beherrſcher betrachtet und aufführt) — ein Verbot, das die Verhältniſſe ſehr nöthig machen, und deſſen Uebertretung in der ganzen Kirchengeſchichte ſo ſichtbar gerächt wurde, daß man ſichs wohl beſſer, als noch jetzt geſchieht, zu Herzen nehmen dürfte. — In κατακυρ. finden die Papiſten (anders der Lat. und Eſt) die Bedeutung: die Herrſchaft mißbrauchen (ſo auch Calvin, Pott), aber gegen den n. t. Sprachgebrauch. Es iſt = κυριευειν, vgl. Mtth. XX, 25. mit Lk. XXII, 25.; Daſſelbe, nur in einer beſonders wichtigen Bez., ſagt Paulus 2 Kor. I, 24. So ermahnte Bernhard v. Clairvaux den Papſt Eugen: Nec tibi dare Petrus potuit, quod non habuit; quod habuit, hoc dedit; *sollicitudinem* super ecclesiam. Numquid dominatum? audi ipsum: Non dominantes, inquit, cleris: etc. (ep. 237.). Vgl. Origenes, in Esaj. hom. 6.; Hieronymus, ep. ad Nepotian. Dieſer, wie Oekum. (ἱερον συστημα, was ſich aber auch von der Gemeine ſagen ließ), Salmero, Cornelius a Lapide u. A. verſtanden κληροι nach dem damaligen Sprachgebrauch von der Geiſtlichkeit, was keiner Widerlegung bedarf. Auch Cyrill (in Es. l. I, orat. 3.), Beda, Erasm., Cajetan, Batable, Eſt. geben ihm die richtige Bedeutung: die Heerde (wie Petrus ſelbſt gleich darauf ſich ausdrückt), die Jedem anvertraut wurde. Wir dürfen uns dabei nicht erſt mit Beza, Grotius u. A. auf die LXX berufen, welche die Iſraeliten den κληρος (נַחֲלָה) Gottes nennt, und mit

den Reformatoren erklären: das (euch anvertraute) Eigenthum Gottes, da die ursprüngliche und im N. T. herrschende Bedeutung: Loos, Antheil, ausreicht: portio ecclesiae, quae presbytèro pascenda obtigit (Bengel). So heißt es Gesch. XVII, 4. von den Neubekehrten: προσεκληρωθησαν τω Παυλω κ. τω Σιλα (wie προσετεθησαν Gesch. II, 42., vgl. 1 Kor. IX, 19 ff., oben C. III, 1.), womit nicht gesagt ist, daß sie Pauli und Sila Eigenthum, nur, daß sie von ihnen gewonnen wurden. So redet auch Theophanes (homil. 12.) seine Zuhörer an: ω κληρος ἐμος (s. *Suicer* t. II, p. 111., vgl. Bengel zu *Chrysost.* de sacerd., p. 504.). Dodwells u. A. Erklärung durch „Kirchengüter" (s. Wolf), die Hammond noch mit der eigenen durch „Provinz" verbindet, genügt es zu erwähnen. — ἀλλα τυποι κ. τ. λ., wie Paulus den Timotheus und Titus ermahnt (1 Tim. IV, 12., Tit. II, 7.) und es selbst war nach Phil. III, 17. und 2 Thess. III, 9., welche letztere St. überhaupt zu vergleichen ist. So schreibt die gegen Paulus von Samosata in Antiochien versammelte Synode, bei Euseb. h. e. VII, 30.: Ἐπισταμεθα δε, ἀγαπητοι, ὁτι τον ἐπισκοπον και τον ἱερατειον ἁπαν παραδειγμα εἰναι δει τω πληθει παντων καλων ἐργων. — ποιμην., die Benennung der Gemeine, die an ihre Schwäche und Hülfsbedürftigkeit erinnert (wie Lk. XII, 32.), und an ihr inniges Verhältniß zu Gott (V. 2.), also zugleich an die Pflicht der Lehrer, das ποιμαινειν (V. 2., und Gesch. XX, 28 f.), wie an das beiderseitige Verhältniß zu Christo, dessen sogleich Erwähnung geschieht. — και φανερωθ. (s. o. S. 86 f. 104.) του ἀρχιποιμενος, s. darüber zu C. II, 25.; ἀρχι- mahnt an die Oberaufsicht Christi und somit an die Rechenschaft, die ihm die Unterhirten zu geben haben, vgl. Kol. IV, 1. Ueber κομ. s. o. S. 109 f. ἀμαρ. = ἀμαραντος C. I, 4., auch wenn es hier zunächst die Bedeutung: von Amaranten, hat, die Beza, Stephanus, Grotius, Hottinger, Stolz ihm vindicieren; s. auch über στεφαν. (hier ein vielmehr idyllisches als kriegerisches Bild) o. S. 77 f. — Ueber die Verbindung von V. 4. mit 3. sagen Oekum. und Theoph., και stehe als αἰτιολογικος συνδεσμος, s. ἱνα, genauer in der Bedeutung: und dann auch, vgl. V. 1

C. V, 5.

5. Ὁμοίως, νεώτεροι, ὑποτάγητε πρεσβυτέροις· πάντες δὲ ἀλλήλοις ὑποτασσόμενοι, τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβώσασθε· ὅτι ὁ Θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν.]

ὁμοιως wie C. III, 7. νεωτ. erklären Beda, Est, Clericus, Hornej., Bolten, Benson im Gegensatze zu V. 1. von den Gemeinegliedern, was einen untadeligen Sinn giebt, s. Hebr. XIII, 17.; Calvin nimmt einen Uebergang zu einer Ermahnung allgemeinerer Art an, und versteht es von den Jüngeren; so Luther, Calov, Wolf, Morus, Pott, Henslēr, Hottinger. Aber schon Beza vereinigt Beides sehr gut, wobei er sich für die erste Bedeutung auf den Syrer beruft, der eure Aeltesten hat: Non facile juvenes ad ecclesiasticas illas functiones deligebantur. Daher erhielt in dem christlichen Sprachgebrauch verschiedener Dialekte das Wort: jung, die Bedeutung: Laye (siehe Bolten). So Flacius, Grotius, Bengel; s. zu V. 1. — Aber um dem Mißbrauch dieser Vorschrift von Seiten der Vorsteher vorzubeugen, fügt Paulus gleich das allgemeine Gebot der Demuth mit δε hinzu. Denn jene Ueber- und Unterordnung ist nur zum Dienst und Frommen der Gemeine da und hebt die Brüderschaft nicht auf, nach der Jeder dem Andern sich dienstfertig unterordnen soll, was nicht von dem Amte abhängt, sondern Folge und Begleitung (ὑποτ. als Partic.) der ταπεινοφρ. ist. Letzteres ist das alte u. noch mundartliche: Niederträchtigkeit, s. Mtth. XXIII, 6—12., XX, 25—28., Phil. II, 3. Vgl. C. III, 8. — ἐγκομβ. erkl. man nach der Etymol. von κομβος Knoten, mit Erasm., Vatable, Est durch festschnüren (s. o. C. I, 13.) u. übers. wie Luther: haltet fest an der Demuth. Oder es wird nicht so weit auf die Abstammung zurückgegangen, sondern die Bedeutung von ἐγκομβωμια, eine Art Kleid (ursprünglich auch = δεσμος, s. Hammond) festgehalten; dann ist es ganz allgemein: ziehet an, wie ἐνδυεσθαι bei Paulus (Oekum., Theophyl., Pott, Henslēr, Hott.); oder man hält ἐγκομβωμια für ein Prachtkleid, und erkl.: schmücket euch mit der De-

muth (Calvin, Beza, Flacius, Gataker, Er. Schmid, Calov, Bolten), aber ohne Grund, da es selbst Jes. III, 20. bei Aquila Gürtel bedeutet, oder umgekehrt für ein Sclavenkleid, mit Berufung auf Pollux, onom. l. IV, c. 18.: τη δε των δουλων ἐξωμιδι και ἐφαπτιδιον τι προσειται λευκον, ὁ ἐγκομβωμα λεγεται ἡ ἐπιῤῥημα, u. betrachtet dann den Ausdruck als charakteristisch für die Demuth (Grot., Heinsius, Hornej.). Erwägt man, wie bezeichnend Petrus solche Ausdrücke wählt, namentlich C. I, 13., IV, 1., so wird man kaum zweifeln, daß auch das ἁπας λεγ. hier seine Bedeutung habe. Es erinnert an das Kleid, das geringe Leute über die andern zu gürten pflegten (ein Staubhemde, s. Riemer unter κομβος), welche beide Beziehungen Bengel hier mit Recht festhält. Immer gering, allerseits fest in die Demuth gehüllt soll der Christ auftreten, — zunächst als Christ, daher auch, insofern er Alles als Christ betreibt und in Nichts die eigene Ehre sucht.

ὁ Θεος κ. τ. λ., wörtlich aus Spr. III, 34. (wie bei Jakobus, IV, 6., s. o. S. 7 f.): Κυριος κ. τ. λ., vgl. Spr. XXIX, 23., Hiob XXII, 29 f. Der Hochmuth gegen Menschen beruht immer auf Hochmuth gegen Gott, wie die wahre Demuth gegen Menschen nur aus Erkenntniß der Sünde und Gnade kommt. Darum widersteht Gott Denen, die sich überheben (hebr.: der Spötter spottet er), den Demüthigen (hebr.: Elenden, Niedrigen; wie oft, zugleich metaphorisch) giebt er Gnade, — die einzig sie aufzurichten vermag. Für den ersten Theil dieser Wahrheit (vgl. Spr. XVI, 5. u. a.) giebt die Weltgeschichte ein zu lautes Zeugniß, als daß selbst die Heiden es überhören konnten. Man vgl. Hesiod, o. S. 272.; Xenophon, exp. C., l. VI, p. 442.: ὁ θεος τους μεγαληγορησοντας ταπεινωσαι βουλεται. Achilles Tat., l. V, p. 305.: φιλει ὁ θεος τους ἀλαζονας. Sophokles, Aj. v. 127—134., und Antig. v. 127 sq.:

Ζευς γαρ μεγαλης γλωσσης κομπους
Ὑπερεχθαιρει· κ. τ. λ.

Aber diese Eifersucht Gottes wurde ihrer Heiligkeit entkleidet und als selbstische gefaßt, so namentlich von dem großen Geschichtschreiber: Φιλει ὁ θεος τα ὑπερεχοντα παντα κολουειν· - - οὐ

γαρ ἐκ φρονειν ἀλλον μειζω ὁ θεος ἡ ἑαυτον (*Herod.* VII, 10.), und noch ſtärker: ὁ δε θεος, γλυκυν γευσας του αἰωνα, φθονερος ἐν αὐτῳ εὑρισκεται ἐων (ib. 46.). Ja, es entſtand eine verbiſſene Wuth gegen dies Unbekannte, das die Werke der Menſchen zertrümmerte, auf die ſie am Stolzeſten waren:

Servat multos fortuna nocentes,
Et tantum miseris irasci numina possunt.

(Lucan, III, 468.). — Wie ganz anders nun der Apoſtel!

V. V, 6—9.

6. Ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ Θεοῦ, ἵνα ὑμᾶς ὑψώσῃ ἐν καιρῷ· 7. πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν ἐπιῤῥίψαντες ἐπ' αὐτόν, ὅτι αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν.]

Anders, als es in der Einleitung angegeben ward, und hoffentlich richtiger, treffen wir jetzt die Abtheilung, indem wir mit dem 6ten V. einen neuen Abſchnitt beginnen laſſen, die nochmalige Ermahnung in Betreff des geſammten armſeligen Erdenlebens, zunächſt gegründet auf die im letzten Abſchnitte (V. 5.) zuletzt allgemein gewordene Empfehlung der Demuth, ſodaß οὖν, wie früher, weiter folgert. Dieſer Schluß aus der altteſtamentlichen Stelle iſt ſo natürlich, daß man ſich nicht wundern darf, Denſelben auch bei Jakobus zu finden, obwohl in andern Worten: ὑποταγητε οὖν τῳ θεῳ (Jak. IV, 7.). Daß aber Jakobus V. 10. dieſe Ermahnung mit den Worten: ταπεινωθητε ἐνωπιον κυριου, και ὑψωσει ὑμας wiederholt, kann auch nicht wohl als Beweis der Verwandtſchaft dieſer Briefe gelten, da der Satz theils eben Folgerung aus jener Stelle iſt, theils von Chriſtus mit denſelben Ausdrücken, die in beiden ſich finden, zweimal ausgeſprochen: ὁ ταπεινων ἑαυτον, ὑψωθησεται (Luk. XIV, 11., XVIII, 14.). Bedeutſamer iſt, daß Petrus V. 9. auf denſelben Gedanken kommt, den Jakobus ſogleich beifügt: ἀντιστητε τῳ διαβολῳ (ebendaſ.). Und Dies, mit dem Vorhergehenden zuſammen, macht wahrſcheinlich, daß die Ermahnung Jakobi auf Petrus tiefen Eindruck gemacht hatte und hier von ihm reprodu-

ciert wird, als menſchliche Reminiscenz, eine Ahnahme, die wir oben S. 7 f. ausdrückten, aber ohne hinlängliche Erörterung, und die nur dann der ſtrengſten Theorie der Inſpiration zu widerſprechen ſcheinen kann, wenn man Dieſe abstract betrachtet, d. h. ſelbſt in Widerſpruch mit ihrem tiefern Begriff und ihrer hiſtoriſchen Erſcheinung.

Die Ermahnung bezieht ſich in ſich zunächſt auf den Gemüthszuſtand während des ganzen, leidens- und verſuchungsvollen Lebens, und dann beſonders auf die eigentlichen Leidenszeiten; bei den Leſern aber, die gerade von Verfolgungen litten, mußte natürlich die letztere Beziehung zuerſt hervortreten. Aber auf die Leiden allein ſie zu beziehen, wie Henſler, iſt willkürlich, da ὑψώσῃ den Gegenſatz, nicht zum Leiden, ſondern zu ταπεινώθητε bildet. Die Hand Gottes iſt gewaltig, und beweiſt es darin, daß ſie theils den Stolzen widerſtrebt, und durch Leiden richtet und demüthigt (V. 5., C. IV, 17.), theils den Elenden Gnade giebt, ſie errettet und erhöht (V. 5., C. IV, 18. f., vgl. zu C. III, 17.). Sich unter ſie demüthigen, heißt ihre Handlungen immer als gerecht und gnädig betrachten, Alles ohne Murren oder Hochmuth von ihr annehmen, kurz den Herrn heiligen (C. III, 15.). Zu καιρῷ fügt eine erklärende Lesart ἐπισκοπῆς hinzu; unnöthig, nam καιρος proprie tempus commodum et opportunum significat (Eſt), = καιροις ἰδιοις (1 Tim. VI, 15.), κ. δεκτῳ (2 Kor. VI, 2.): ob hier oder dort, gewiß zur gehörigen Zeit.

πασαν την μεριμν. κ. τ. λ., eine Ermahnung nach Pſ. LV, 22.: ἐπιῤῥιψον ἐπι κυριον την μεριμναν σου, καὶ αὐτος σε διαθρεψει, nur verſtärkt und verallgemeinert. Nach dem Zuſammenhang mit V. 6. hebt ſie ein beſonderes Moment der Demüthigung unter Gottes Hand hervor, das Vertrauen auf ſeine Fürſorge. Die Sorge gleicht einer Laſt, die das Gottvertrauen von uns abwälzt, indem es Gott die Sache übergiebt (vgl. II, 23.). Aehnliches Pſ. XXII, 8., XXXVII, 5., Matth. VI, 25—34., Phil. IV, 6. (M. Antonin, IV, 31.: Θεοις μεν ἐπιτετροφως τα σεαυτου παντα ἐξ ὁλης της ψυχης.) Wie wenig dieſe chriſtliche Sorgloſigkeit auf geiſtiger Apathie und Trägheit beruhe, ja wie unverträglich ſie damit ſey, indem ſie einen

entgegengesetzten Seelenzustand voraussetzt, zeigt die Ermahnung des Apostels, die sich unmittelbar hier anschließt, obgleich nicht so enge, wie wir früher mit Bengel annahmen.

8. Νήψατε, γρηγορήσατε. Ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ, ζητῶν τίνα καταπίῃ· 9. ᾧ ἀντίστητε, στερεοὶ τῇ πίστει, εἰδότες, τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων τῇ ἐν κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελεῖσθαι.]

νηφ., γρηγ. s. zu C. IV, 7, I, 13. Das Folgende giebt, auch, wenn wir mit den neuern Herausgg. ὅτι auslassen, einen Grund davon an, verbunden mit einer noch speciell darauf bezüglichen Ermahnung (V. 9.). Die abgebrochene Redeweise paßt aber für den Schluß eines Briefes, dem der Apostel nichts Neues beizufügen hat, und den er doch ungern endet.

ὡς λ. ὠρ. gehört zu περιπατεῖ κ. τ. λ., als Beschreibung des feindselig lauernden Herumwandelns. ὠρ. drückt die Beutesucht und die Furchtbarkeit des Feindes zugleich aus, weil der Löwe, wenn der Hunger so stark wird, daß er ihn treibt, nach Beute auszugehen, seine Ankunft durch ein Gebrüll verkündet, das die Thiere aus ihren Schlupfwinkeln hervorjagt (vgl. *Ambros.* hexaëm. l. VI, c. 3.). περ. ζητῶν gehören genau zusammen, sodaß die Vergleichung mit dem Löwen auf Beide sich bezieht. καταπίνω, von dem gierigen Trinken, Hinuntertrinken (Matth. XXIII, 24.), dann vom Einschlingen überhaupt. So *Apollod.* bibl., I, 1., *Plato*, Euthyphr. 6., u. A., von Saturn, der seine Kinder verschlingt (s. Heyne, ad Viger., p. 113., Bergler, ad Alciphr. p. 86.). Ueber ὁ ἀντιδ. ὑμ. διαβ. sagt Hottinger: Sunt, qui non imparem genium, quem Σατανᾶν nomine adpellativo libri sacri vocant, sed homines calumniatores et rei christianae inimicos intelligi volunt. Quorum meticulosam prudentiam merito reprehendit *Semlerus*. Nempe haec et similia e mythologia Judaeorum antiquissima primorum temporum Christianos adsumsisse certius est, quam ut dubitationi locus relinquatur. Uebrigens lehre

die Vernunft, daß man Dies historisch interpretiren, d. h. [sic] nicht unter die Religionslehren rechnen müße. (Bei der Gelegenheit erfährt man also, was in der rationalistischen Theologie historische Interpretation heißt: die rationelle Kritik und Verwerfung historischer Religionslehren.) Hensler versteht es von verläumdenden Gegnern, indem er diese Uebersetzung für die einzig sprachrichtige hält (!) und meint, der Apostel würde sich deutlicher ausgedrückt haben, wenn er an die Versuchung zur Ungeduld in Leiden oder gar zum Abfalle vom Christenthum gedacht hätte. Wenn aber irgend ein Sinn dunkel ausgedrückt wäre, so wäre es der: Führt euch so auf, daß eure Verläumder euch so wenig als möglich Etwas vorwerfen und so mit Schein des Rechts euch verfolgen können. (So auch Bolten.) — Der Teufel wird der Widersacher der Gläubigen genannt, wie Matth. XIII, 39. schlechthin: ὁ ἐχθρος (vgl. Joh. VIII, 44., Off. XII, 10.). Die Ungläubigen sind sein Eigenthum (das.), und seine Werkzeuge, kurz er ist der Fürst dieser Welt (Eph. II, 2., 2 Kor. IV, 4., XI, 14 f., Joh. XII, 31., XIV, 30., Gesch. XXVI, 18., 2 Thess. II, 9., 1 Joh. III, 9.), der dem Evangelium und den Bemühungen seiner Anhänger entgegenwirkt (Joh. XIII, 2. 26., 1 Thess. II, 18.) und da er auch auf sie noch einen verderblichen Einfluß ausüben kann (2 Tim. II, 26.), sie selbst zu Wankelmuth und Abfall versucht (daher ὁ πειραζων genannt Matth. IV, 3., 1 Thess. III, 5.; Gesch. V, 3., Lk. VIII, 12.) wie den Petrus selbst (Lk. XXII, 31 f.), dem sie aber durch Befestigung in Glauben und Liebe, durch Wachsamkeit und anhaltendes Gebet und durch die Scheu, sündliche Begierden zu erwecken, widerstehen sollen (2 Kor. II, 8. 11., 1 Joh. V, 18., 1 Kor. VII, 5. und besonders Eph. VI, 11 ff., 16 ff.), worauf er vor Ihnen flieht (Jak. IV, 7.). — Hieraus ergiebt sich im Allgemeinen, 1. daß Satan über alle Menschen Macht hat, nicht ohne ihre Schuld, sondern vermittelst der allgemeinen Sündhaftigkeit; 2. daß aber die Gläubigen dieser Macht entnommen sind, jedoch nicht so, daß sie seinen Versuchungen nicht ausgesetzt wären, — sondern 3. daß er vermittelst der natürlichen Sündhaftigkeit sie versuchen kann (1 Kor. VII, 5.), sie aber 4. in der

Kraft des Glaubens vermögen, theils von dieser Begierde sich so frei zu erhalten, daß er ihnen nicht beikommen kann (1 Joh. V, 18.), theils seinem Einflusse sich wieder zu entziehen (2 Tim. II, 26.).

Die Behauptung neuerer Theologen, die Bibel lehre „ausdrücklich, daß seine Gewalt über die Christen und alle Rechtschaffene (!) gänzlich aufgehört habe" (Bretschneider, Dogm. §. 108., u. A.), bedarf also bedeutender Einschränkungen, wenn sie durch diejenigen Aussprüche erhärtet werden soll, die dies Verhältniß von der anthropologischen, der moralischen Seite aus darstellen und in dieser Darstellung, auf die angegebene Weise übereinstimmen. Wie diejenigen Stellen, die den Sieg über den Satan christologisch und soteriologisch ausdrücken, damit übereinkommen, ist unschwer zu erkennen, hier aber nicht darzuthun, dagegen wohl, was die Dämonologie selbst betrifft, näher zu betrachten. Dem Satan wird hier ein κρατος zugeschrieben (vgl. Hiob I, 7., daher auch die jüdische Lehre, Aboth R. *Nathan* c. 36.); nach Eph. II, 2. (s. Kappe z. d. St.), VI, 12. herrscht er mit seinen Geistern in der Luft, in den himmlischen Gegenden. Außer der Oertlichkeit (s. o. S. 354.; *Gennad. Massil.* de dogm. eccl. c. XI sq., Ammon, die unveränderl. Einheit der ev. K. B. I, S. 103.) wird ihm also auch eine locomotive Selbstbewegung beigelegt, und das frei von den erschwerenden Bedingungen irdischer Bewegung, da die Atmosphäre vorzugsweise als sein Element genannt wird. (Es ist nicht unsere Schuld, wenn die Bibel hier mehr bestimmt, als in hundert Systeme paßt.) Damit aber scheinen die Stellen in Widerspruch zu stehn, die die bösen Geister als bereits gefangen darstellen (s. o. S. 390.): 2 Pet. II, 4., Juda 6., vgl. Luk. VIII, 31. (Auch Off. XX, 2 f. wurde ehemals hieher gezogen, aber chronologisch unrichtig.) Es lehrt jedoch zuerst die Stelle 2 Pet. II, 4., daß die Bindung der bösen Engel nicht etwa erst durch Christum geschah, und daß folglich das Verhältniß Derselben zu den Menschen durch die Erlösung nicht physisch geändert wurde, sondern nur insofern als Christi geistige Herrschaft im Himmel und in den Gläubigen ihren Einwirkungen einen Damm entgegensetzt. Dann zeigt Luk. VIII, 31., daß der Abyssus der eigentliche Wohn- und Strafort der Dä-

monen ist, ohne daß sie dadurch gehindert werden, auf der Erde zu erscheinen. (Mtth. XII, 43. möchten wir nicht bestimmt vom Aufenthalte in Wüsten erklären, da es sich vielleicht eben so tropisch verstehen läßt, als V. 44.) Die Bande aber, mit denen sie gehalten sind, heißen einestheils: ἄϊδιοι (ewige), anderntheils: σειραι ζοφου, durch die sie ὑπο ζοφον gehalten werden. Nehmen wir Das zusammen, so ergiebt sich, daß die Dämonen keineswegs physisch unter der Erde gebunden sind (s. Cornelius a Lap. und Gerhard zu den Stellen), sondern nur in die Finsterniß gebannt, die auch auf Erden herrscht, und namentlich in dem dichteren, trüberen Luftkreis (ἀηρ). Und insofern ist dann auch Grotius Ansicht, daß die bösen Engel in der Luft gefangen seyen, richtig, nur daß als eigentliche Behausung Derselben der Abgrund zu betrachten wäre, in den Gott die abgefallenen Engel aus dem Himmel verstieß (ταρταρωσας) und den man sich unter der Erde denken muß (daher sich καταχθονιοι Phil. II, 10. von den bösen Engeln zugleich mit den ungläubig Verstorbenen erklären ließe), der aber erst künftig zugeschlossen werden soll, während jetzt Satan noch Gewalt hat, die Völker zu verführen (Off. XX, 3.). Indeß muß man gestehen, daß sich diese ganze Ansicht vom unterirdischen Aufenthaltsorte der Engel mit Grotius läugnen läßt, da weder der Ausdruck ζοφος noch ταρταρώσας dafür beweist, die künftige Einschließung Satans in den Abyssus aber sich als Verbannung in einen neuen Strafort fassen, und demnach auch Lk. VIII, 31. sich von der Furcht der Dämonen erklären läßt, Christus habe jetzt schon die Absicht, sie dahin zu schicken. Phil. II, 10. würde dann καταχθ. die unselig Verstorbenen allein bezeichnen.

στερεοι τη π. Der Aufforderung, dem Versucher zu widerstehen (s. o.), fügt Petrus zwei Bestimmungen bei, erstlich eine Anweisung, wie Dies geschehen könne: indem ihr fest (hart) seyd im Glauben = στερεουμενοι τη π. (Gesch. XVI, 5., wo Dies von der innern Befestigung der Gemeinen im deutlichen Unterschied von der äußerlichen, durch Vergrößerung, gesagt wird; vgl. Kol. II, 5.) oder ἐστηριγμενοι ἐν τη ἀληθεια (2 Pet. I, 12.). Der Dativ bezeichnet Das, worauf das Prädicat zu beziehen ist

(Winer, Gr. S. 474 f.), wie in ὑγιαίνοντες τῇ πίστει = ἐν τῇ π. (Tit. II, 2., vgl. I, 13.). πίστει ist also nicht mit Pott, Hensler, Hottinger von dem Christenthume zu verstehen (objectiv), noch ist mit Beza und Hensler zu erklären: fest durch π.; sondern subjectiv zu fassen: firma fide (Grotius; so der Syr., Lat., Luther, Flacius, Est, Stolz), obgleich allerdings dieser Glaube Eins ist mit dem Christenthum selbst. Völliges Vertrauen auf Gott verlangte Petrus ja so eben, V. 7., und Befestigung verheißt er seinen Lesern gleich im folgenden Verse. Bengel zieht τ. π. zum Verbum; da aber die Art des Widerstandes nicht durch ein Adverbium bezeichnet ist, sondern nur indirect, durch Angabe der Beschaffenheit, die die Widerstehenden haben sollen (στερεοί), so ist anzunehmen, daß der Apostel nicht bei Jenem verweilt, sondern sogleich Diese näher beschreibt, ohne die dem Teufel kein Widerstand geleistet werden kann (vgl. Matth. XVII, 17. 20., Jak. I, 6 ff. u. a.). Erga diffidentes robur habet, erga fidentes imbellis est (Bulling).

Dazu fügt P. nun einen bes. Gedanken, der diesen Kampf begleiten und erleichtern soll: εἰδότες - - ἐπιτελεῖσθαι. Schwere Leiden ist man nämlich immer geneigt sich als ungewöhnlich, beispiellos vorzustellen, und dadurch zu erschweren. Dagegen hat das Bewußtseyn, daß Andere Dasselbe erdulden, eine natürliche Kraft, die eigene Trauer und Muthlosigkeit zu mildern. Wollte aber der Apostel dieses meist sehr unreine Gefühl als Beistand zum Kampf in Versuchungen aufregen? Die Christen konnte es doch nicht trösten, daß ihre Mitbrüder litten! (*Misera est illa quidem consolatio - sed tamen necessaria etc.* Cic. ad fam. VI, 2.) Nicht positiv, aber insofern sie dadurch ersahen, daß ihr Leiden nichts Besonderes, nicht unerträglich sey, also insofern sie Dies vor Muthlosigkeit und Mürrsucht — oder allenfalls auch vor dem Hochmuth, der sich besonderer Anfechtungen freut, — bewahren sollte (s. Beza, Flacius, Benson, Hensler). Der Sinn ist also wie 1 Kor. X, 13., nur anschaulicher ausgedrückt. — τὰ αὐτὰ τῶν π., dieselbe Art der Leiden. ἐπιτ. nahm man gewöhnlich für fieri, accidere (der Lat., Raphel, Wolf, Bolten, Hensler, Stolz), oder emphatischer für

perfici, compleri, *sc.* sicut a Deo decretum (Calov, Calvin, Benſon), beſſer erklärt Beza: iisdem sustinendis obnoxios esse fratres (ähnlich Grotius, noch beſſer Bater). Es iſt: entrichtet werden (von Abgaben, Schulden, dann in verſchiedenen tropiſchen Beziehungen; ſ. Riemer und Wahl); und ἀδελφ. (ſ. zu C. II, 17.) iſt Dativ beim Paſſivum (Winer Gr. S. 178.). So ſagt Petrus nicht nur: eure Brüder leiden Daſſelbe, ſondern auch: ſie leiden pflichtgemäß; es iſt allgemeine Chriſtenpflicht, und ihr ſollt ihnen in Erfüllung Derſelben nacheifern. — Verba ἐν κοσμῳ (meint Hottinger) interpretes fere negligunt, simpliciter reddentes *in mundo*, quasi alii essent extra mundum. Letzteres iſt aber allerdings der Fall, indem die Chriſten auch Brüder im Himmel haben; vgl. die Redensart Joh. IX, 5.: ὅταν (ſo lange) ἐν τῳ κοσμῳ ὦ, daher ſich Henſler gegen dieſe Erklärung mit Unrecht auf den Sprachgebrauch beruft. Uebrigens erwähnt ſchon Calvin dieſer Auslegung und der andern, die Hottinger vorſchlägt, nach der ἐν τῳ κοσμῳ als Bezeichnung der ungläubigen Welt zugleich den Grund der Leiden andeutet. Beide fallen aber zuſammen; die Welt iſt ungläubig und wer zur ἀδελφοτης gehört, leidet, ſo lange er in der Welt iſt, eben daher, daß er in ihr iſt.

C. V, 10. 11.

10. Ὁ δὲ Θεὸς πάσης χάριτος, ὁ καλέσας ἡμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὀλίγον παθόντας, αὐτὸς καταρτίσει ὑμᾶς, στηρίξει, σθενώσει, θεμελιώσει. 11. Αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.]

V. 10. nehmen wir den Knappſchen Text auf, von dem aus ſich die abweichenden Lesarten wohl am Leichteſten erklären laſſen. Dieſe ſind:

ὁ καλεσας ἡμας - - καταρτισαι ὑμας, στηριξαι, σθενωσαι, θεμελιωσαι (lect. rec.).

ὁ καλεσας ὑμας - - καταρτισει, στηριξει, σθενωσει.

Die Abwechslung von ἡμ. und ὑμας hat viel für sich, und ihre Vermeidung ist den Abschreibern leicht beizumessen, wie die Veränderung des Indicativs in den Optativ, oder die Auslassung des vierten Synonyms. — Der Apostel schließt die Ermahnung mit einer Verheißung, die zugleich seinen besten Wunsch ausdrückt.

Χαρις ist hier nicht die Eigenschaft der Gnade, sondern die Gnadenbezeigung, -gabe, wie C. III, 7., was aus πασης erhellt. Die Redensart läßt sich daher nicht völlig mit der paulinischen ὁ θεος της ἀγαπης και εἰρηνης vergleichen, obgleich in beiden der Genitiv ähnlich steht, als Ausdruck der logischen Abhängigkeit, nach der Gott nicht gedacht werden kann, ohne daß jene Gedanken damit verbunden werden (s. z. B. 1 Kor. XIV, 33.). So heißt το Πνευμα της χαριτος (Hebr. X, 29., vgl. o. C. IV, 14.) der Geist, der sich nicht ohne die Gnade denken läßt, also der, dessen Gegenwart immer ein Beweis der Gnade ist, der aus Gnaden gegeben wird und die Gnade bezeugt. Ὁ θεος κ. χ. ist Gott, insofern er von Nichts, was Gnade heißt, abgetrennt werden darf, also ohne den keine Gnade existiert, auf den jedwede Gnade zu beziehen ist = ἐξ οὐ πασα χαρις (vgl. Jak. I, 17., 1 Kor. XII, 6., Hebr. III, 4., 2 Kor. V, 18., o. C. IV, 10.). Völlig gleich ist also die Redensart mit der Röm. XV, 5.: ὁ δε θεος - της παρακλησεως, της εἰρηνης, und besonders 2 Kor. I, 3.: πασης παρακλησεως (der Gott, der einzig trösten kann und allen Trost zu ertheilen fähig ist; vgl. das. ὁ παντος των οἰκτιρμων). Die Erklärung: höchst gnädig, ist daher ungenau.

ὁ καλεσας ἡμ. Durch diese Handlung bewies uns Gott seine gnädige Gesinnung und erkennen wir ihn als Den, der uns alle Gnade geben will, von dem wir auch ferner Alles erwarten sollen. S. o. S. 48 ff. und zu C. I, 15. εἰς - δοξαν s. zu C. I, 7. S. 102 f. und C. IV, 13. Vgl. 1 Tim. VI, 22., 1 Kor. I, 9. ἐν Χφ. Ἰ. Wie der der wahren Berufung vorausgehende Rathschluß der Erwählung nur mit Rücksicht auf Christi Verdienst gefaßt wurde, wie die Herrlichkeit, zu der wir berufen sind, eigentlich Christi Herrlichkeit ist, so geschieht auch die Berufung nur in ihm, d. h. nur in seiner Kraft und um

seinet-

seinetwillen, = ἐν χαριτι Χριστου, Gal. I, 6. (wo, auch wenn Χου. als Subject gefaßt wird, seine Gnade als Bedingung und Ursache der Berufung dargestellt wird). Theoph. und Oekum.: Και ἀρχομενος της ἐπιστολης του πατερα ἐλεγε δια του υἱου ἐλεησαι ἡμιας, και νυν τελειων τον αὐτον πατερα καλεσαι δια του υἱου διδασκει. τουτο γαρ αὐτοις (den Aposteln) σκοπος, το μυστηριον κηρυξαι, εἰ και μετα παραινεσεως τουτο ποιουσιν. Die Worte aber zu dem Folgenden zu ziehen, geht gar nicht an; „dann würde das ἐν Χρ. Ἰ. an einer andern Stelle stehen, wohl ein anderer Ausdruck gewählt seyn" (Hensler). Eben so wenig läßt ὀλιγ. παθοντας sich auf das folgende ὑμας beziehen, wie fast alle ältern Ausleger thun, indem sie über die Schwierigkeit hinweggehen, die der Aorist verursacht, oder Diesen (Luther, Bolten) wie ein Präsens behandeln. Denn wie könnte der Apostel sagen: Gott wird euch, nachdem das kurze Leiden vorüber ist, befestigen; da doch das Ende des Leidens bestimmt und gänzlich nicht vor dem Tode erwartet werden darf? Zudem wäre, wie Hensler bemerkt, diese Wortstellung unnatürlich. Wir ziehen es also (mit Hensler, Stolz, Winer, Gr. S. 117., und schon Wolfen, s. Wolf) zu ἡμας: der uns zur ewigen Herrlichkeit berufen hat, die natürlich eintreten wird, nachdem wir ein wenig gelitten haben, oder: vorausgesetzt, daß wir erst ein wenig litten. Vgl. Röm. VIII, 18. (Ueber ὀλιγον s. o. zu C. I, 6. S. 90.). Hic tria aptissime conjunguntur, nempe vocatio, gloria, ad quam vocamur, et via gloriae (Flacius). Als Viertes ist noch der Grund der Berufung angegeben: die Gnade Gottes in Christo.

αὐτος, emphatisch, wie C. II, 24. Vgl. Phil. I, 6., wo die Verheißung ebenfalls das hiesige und künftige Leben zusammenfaßt. Ueber die Reihe Synonymen s. o. S. 101. καταρτ. ist das Allgemeine: völlig fähig machen, vollbereiten. So Hebr. XIII, 21.: (ὁ δε Θεος) καταρτισαι ὑμας. (Im Partic. Pass. bedeutet es Den, qui suis omnibus partibus constat, wie Beza es gut ausdrückt.) Specieller ist στηριξει, zunächst stützen, dann überhaupt befestigen, 2 Pet. I, 12. (vgl. III, 17.), Jak. V, 8. und Luk. XXII, 32.; vgl. o. V. 9. Dagegen ist σθεν.

innerlich ſtärken, kräftigen (ein ἅπαξ λεγ.), und θεμελ. gründen, alſo durch tieferes Einſenken in den Grund befeſtigen und ſtark machen (vgl. Mtth. VII, 25.); ſo Eph. III, 18.: ἐν ἀγαπῃ ἐῤῥιζωμενοι και τεθεμελιωμενοι, ἱνα ἐξισχυσητε κ. τ. λ., Kol. I, 23.: εἰγε ἐπιμενετε τῃ πιστει τεθεμελιωμενοι και ἑδραιοι και μη μετακινουμενοι ἀπο της ἐλπιδος του εὐαγγελιου, wo die Folgen dieſer Gründung, und Kol. III, 7., wo ſie ſelbſt auseinander geſetzt wird: ἐῤῥιζωμενοι και ἐποικοδομουμενοι ἐν αὐτῳ (Χῳ.), και βεβαιουμενοι ἐν τῃ πιστει, καθως ἐδιδαχθητε, vgl. alſo auch oben C. II, 4 f. Dies iſt der Fundamentalbegriff, den Petrus rhetoriſch zu Ende ſetzt. Richtig Bengel: *perficiet* (ne remaneat in vobis defectus), *stabiliet* (ne quid vos labefactet), *roborabit* (ut superetis vim omnem adversam), *fundabit*. — Digna Petro oratio. Confirmat fratres suos (Lk. XXII, 31.). Für die ganze Lesart bemerkt er: Indicativo magis, quam optativo congruit *doxologia* subsequens. coll. 1 Tim. I, 17., 2 Tim. IV, 18.

Die Doxologie drückt den anbetenden Dank für dieſe verheißenen Gnaden aus. Nur Gott kann Dies thun, und er wird es thun; die Macht ſeiner Herrlichkeit kräftigt uns mit aller Kraft, in Allem geduldig und freudig auszudauern (Kol. I, 11.); ihm gehört die Herrlichkeit und die Herrſchergewalt auf ewig. S. C. IV, 11. ἀμην ſchließt auch hier wieder die Doxologie, die in ihrer Verbindung mit der Verheißung ſo troſtreich iſt, wie die Doxologie den eigentlichen Brief ſchließt.

C. V, 12—14.

12. Διὰ Σιλουανου ὑμῖν του πιστου ἀδελφου, ὡς λογίζομαι, δι' ὀλίγων ἔγραψα, παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν Θεου, εἰς ἣν ἑστήκατε.]

Unter Silvanus eine uns unbekannte Perſon zu verſtehen, iſt höchſt willkührlich. Die ſpäteſten Nachrichten von dem bekannten Silvanus beziehen ſich auf ſeinen Aufenthalt zu Korinth, mit Paulus und Timotheus (Geſch. XVIII, 5., 2 Kor. I, 19.,

vgl. 1 Theſſ. I, 1. und 2 Theſſ. I, 1.), alſo auf die Jahre 54—56, eine Zeitbeſtimmung, die noch hinter der §. 10. der Einleitung gegebenen zurückbleibt, ſodaß Silvanus ſich ſehr wohl zu Petrus zurückbegeben und mit Dieſem oder von ihm aus Miſſionsreiſen machen konnte (S. 19 f.). ἐγραψα will Grotius (dem Pott, Hottinger, Vater folgen) nach dem Vorgange von Erasmus, dem ſchon Bullinger widerſpricht, auf einen verloren gegangenen frühern Brief beziehen. Obwohl nun der Aoriſt von γραφω bisweilen auch ſo gebraucht wird, ſo möchte doch zu bezweifeln ſeyn, daß ἐγραψα, abſolut geſetzt und am Schluß eines Briefs, ſich auf einen andern, als den eben beendigten, beziehen könne. Zudem ſtände dieſer Satz ganz zuſammenhangslos und abſichtslos da. Wollte Petrus allenfalls damit ſagen, ich erinnere euch an die frühere Ermahnung und Bezeugung, ſo hätte er doch wohl hinzugeſetzt: und ich bezeuge es euch und ermahne euch auch jetzt (vgl. 2 Pet. I, 12 f.). Ferner ſtänden hier die partice. imperf. ganz unpaſſend ſtatt des Aoriſts, und endlich iſt dieſe Annahme in Widerſpruch mit 2 Pet. III, 1. und hat gar Nichts für ſich. ὡς λογ. ſoll darnach heißen: wenn ich mich recht beſinne, und ſich auf die Sendung durch Silvanus beziehen, gewiß unwahrſcheinlich und gezwungen. Daſſelbe gilt von Wetſteins rationaliſtiſcher Erklärung: ich ſchrieb euch damals, ut ipse sentio et apud me, omnibus rite perpensis, statuo, und der von Erasmus: (paraphr.) per Sylvanum -, qui non dubito, quin epistolam bona fide redidderit. Die andere Beziehung auf του πιστου ἀδ. (ἀδ. Bruder in Chriſto, vgl. o. S. 32., πιστ. treu gegen Jeſum und die Gemeine ꝛc., 1 Kor. IV, 17., Eph. VI, 21. u. a.) iſt auch unwahrſcheinlich, denn wollte man es auch mit Calvin als Ausdruck der Beſcheidenheit im Urtheil oder als Verſicherung, er denke wirklich ſo, faſſen, ſo iſt doch mit Beza zu bezweifeln, daß Petrus mit ſo unbeſtimmten Worten einen Mann, wie Silvanus (vgl. Geſch. XV, 22.), gelobt haben würde, zumal wenn er ihn als Ueberbringer empfehlen wollte. Richtig verbindet alſo Beza, wie der Syr. (*haec* pauca, ut arbitror, etc.), die *Vulg.*, und ſpäter Eſt, Hornejus u. A., ὡς λ. mit δι' ὀλ., obgleich

Beza selbst diesen Brief nicht so kurz findet, wogegen aber Hebr. XIII, 22. zu halten ist; und die Bemerkung, daß Petrus den Brief nicht an sich kurz nennt, sondern sagt: „ich schreibe euch nur kurz, wie es mir vorkommt, wie ich (in Erwägung des wichtigen Gegenstandes) erachte.“ Wie das δια Σ. zu verstehen sey, ob von der Abfassung oder der Sendung des Briefs, wird schwer zu ermitteln seyn. Für das Erste spricht die Ueberlieferung, daß Petrus sich eines Concipienten habe bedienen müßen; für das Andere scheint uns das Prädicat sprechen, das dem Silvanus gegeben wird (vgl. Calvin, Knapp N. T.). Es scheint nämlich der Wortstellung angemessener, mit dem Lateiner, Luther, Stolz ὑμιν auf πιστ. zu beziehen, als mit der *Vulg.* und den meisten Auslegern auf ἐγρ.: durch Silvanus, der euch ein (euer) treuer Bruder ist. Dies würde ein besonderes Verhältniß der Gemeine zu Silvanus voraussetzen, nämlich daß er sie bereist hatte oder gar gewöhnlich beaufsichtigte und jetzt zu Petrus gegangen war, worauf er wieder mit diesem Schreiben an sie zurückkehrte. Dann könnte ὡς λογ., was (wie Henfler bemerkt) die Wortstellung ebenfalls empfiehlt, sehr wohl zu diesem Prädicate gezogen werden, da Petrus die Treue Silvans in seinem besondern Verhältniß zu diesen Gemeinen nicht aus Anschauung gekannt hätte.

παρακαλων κ. τ. λ. S. o. S. 26. Aber gerade Dies vermißt z. B. Hottinger in unserm Briefe: Vgl. dagegen Henfler und den ganzen Brief selbst, in dem Nichts als Ermahnung zur Pflichterfüllung und Tröstung der Leidenden zu finden, mindestens einseitig ist. Andererseits entscheidet der Inhalt dafür, daß παρακ. nicht in das Folgende aufgelöst werden darf, sondern auch hier, wie früher, ermahnen bedeutet. Oder es läßt sich auch durch: trösten, wiedergeben, was an das Folgende genauer anschließt; am Besten durch: zureden. ἐπιμ. (ἁπ. λεγ.): durch mein Zeugniß bestätigend. χαριν του Θ., nicht Lehre von der Gnade Gottes (Flacius, Hottinger, Stolz), oder Gnadengabe (Hornejus, Henfler), sondern wie Röm. V, 2. die Gnade Gottes, rücksichtlich welcher der Apostel versichert, daß die Leser ihrer wirklich, nicht nur eingebildeter oder trüglicher

Weise theilhaft seyen. Diese Gnade hängt aber von dem Evangelium ab, und ihre Wahrheit von der Echtheit der Botschaft; so ist sie objectiverseits die Gnadenanstalt oder Verkündigung, und der Apostel bezeugt: *hanc*, praesentem, 2 Pet. I, 12., *gratiam esse veram* illam et olim promissam per prophetas gratiam, neque alteram esse exspectandam (Bengel). S. besonders C. I, 10. 20., II, 4. Confirmat ap. eos, ad quos scribit, in doctrina jam recte accepta, forte a Paulo ejusque auditoribus, qui in ea usque loca pervenerat. Forsitan fuerunt, qui eos perturbare sint conati, dictitantes quod Pls. - - sit parum sincerus evangelista. (Glacius.) Vgl. C. I, 25., 2 Pet. III, 15 f. Den Lesern als Individuen aber drückt Petrus sein Wohlgefallen an ihrem Seelenzustande als wirklichem Gnadenstande aus. „Uebrigens wird die christliche Ueberzeugung und Gesinnung der Leser hier nicht zum ersten Male gelobt — C. I, 8. 21., II, 7. 9. 10." (Hensler). εἰς ἣν ἐστε paßt sehr gut dazu: in welche ihr eingetreten (oder eingeführt worden) seyd und nun darin stehet, ausdauert. Bei Lachmanns wesentlich gleichbedeutender Lesart: στῆτε, tritt durch den conj. eine Aufforderung zur Ausdauer hervor, wodurch sich das Ganze auch an παρακαλῶν anschließt: in welche gestellt ihr darin fortbestehen möget! Dies empfiehlt sie sehr. — A gratia coepit epistolam, in gratia consummavit, mediam gratiam respersit, ut errorem Pelagianum omni loquutionis suae parte damnaret, ecclesiam vero Christi non nisi per gratiam ejus salvari posse doceret. (Beda.)

13. Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου.

Βαβ. kann, wie Drusius und Jk. Cappel bemerken, auch die Gegend bezeichnen, Babylonien. Doch scheint hier eine bestimmte Bezeichnung erforderlich, wenn der Apostel von einer Person spricht. Für diese Erklärung des συνεκλ., nämlich von der (1 Kor. IX, 5. als seine Begleiterin erwähnten) Gattin des Apostels (Mill) oder sonst einer bekannten Christin (Walk)

wird angeführt, daß vor- und nachher Individuen genannt werden. Aber was von Silvanus gesagt wird, hängt hiemit nicht zusammen, und wenn Pott fragt, warum Markus erwähnt werde, so ist Dies doch leichter zu beantworten, als die entgegengesetzte Frage, warum eine Frau besonders genannt! Walls Meinung hat gegen sich, daß συνεκλ. nicht κατ' ἐξοχην von Jemand gesagt werden durfte, als habe es sonst in Babylon keine Christinnen gegeben (ἐκλεκτη, 2 Joh. 1., verhält sich anders, als nicht auszeichnendes Beiwort); daß aber eine babyl. Christin in all den genannten Provinzen berühmt gewesen sey, ist abenteuerliche Voraussetzung. Anders wäre συν. zu fassen, wenn Petrus seine Miterwählte κατ' ἐξοχην meinte, sodaß es mit dem Folgenden zusammenhienge. Dann müßte angenommen werden, Petrus selbst sey nur in der Nähe Babylons gewesen (o. S. 23.). Dabei bleibt aber immer der bedeutende Einwurf übrig, es „würde nicht ἡ ἐν B. σ. schlechthin, sondern ἡ νυν ἐν B. oder etwas Aehnliches gesetzt seyn" (Henfler), denn Jenes deutet doch einen festen, bezeichnenden Wohnsitz an: die in Babylon. Wir erklären es daher mit den ältesten Uebersetzern und fast allen Auslegern (auch Grotius, Hottinger, Stolz) von der Gemeine: derjenige Theil der ἐκκλησια oder διασπορα (Jk. Cappel), der wohnhaft ist in Babylon (als ein Ganzes; vgl. C. I, 1.).

Markus, entweder der Evangelist, oder ein unbekannter, muthmaßlicher, leiblicher Sohn Petri. Für das Letztere spricht nichts Positives, denn daß vorher Petri Gattin genannt werde, gründet man positiv auch nur auf diese Zusammenstellung mit dem Sohne. Negativ wird dafür bemerkt, daß υἱος nicht den geistlichen Sohn bezeichnen könne, wie τεκνον ἐν πιστει u. dgl. Stehe aber τεκνον absolut, fügt Pott hinzu, so sey es nur Ausdruck der Liebe; als ob dann nicht auch υἱος sich so gebrauchen ließe! Und wirklich ist, obgleich auch υἱος tropisch gebraucht wird (wie בן Mtth. XII, 27.), wahrscheinlicher, daß hier überhaupt das ganze, auch das äußerliche (vgl. Gesch. XII, 12.), zärtliche Verhältniß ausgedrückt werden soll, in dem der jüngere Gehülfe im Werke des Herrn zu dem Apostel stehen konnte. Trefflich Erasmus

(paraphr.): qui mihi filii est vice. Bei der Bekanntschaft der Leser mit Markus, die jedenfalls vorauszusetzen ist, war auch kein Mißverstand möglich. So nehmen es Oekum. u. Theoph., obgleich sie auch die andere Auslegung erwähnen, und Clemens v. Alex. in den Adumbratt.: Marcus, Petri sectator, palam praedicante Petro evangelium Romae coram quibusdam caesareanis equitibus et multa Christi testimonia proferente; petitus ab eis, ut possent, quae dicebantur, memoriae commendare, scripsit ex his, quae Petro dicta sunt, Evangelium, quod secundum Marcum vocitatur. Sicut Lucas quoque, et Actus apostolorum executus agnosceret [ἀναγινωσκεται?]; et Pauli ad Hebr. interpretatus epistolam. Was ganz genau mit seinen Erzählungen bei Eusebius (h. e. l. II, 15. und VI, 14., auf alte Zeugnisse hin) übereinstimmt, wie mit dem Berichte des Papias, daß Markus der ἑρμηνευτης Petri gewesen sey (aus dem Munde des Presbyters Johannes, l. III, 39.), welcher noch hinzufügt, του δε Μαρκου μνημονευειν τον Πετρου ἐν τη προτερα ἐπιστολη (l. II, 15.), ganz wie Origenes demselben Berichte beifügt: ὁν και υἱον ἐν τη καθολικη ἐπιστολη δια τουτων ὡμολογησε, φασκων· Ἀσπαζεται κ. τ. λ. (ib., l. VI, 25.). Vgl. noch Tertullian, c. Marc. l. IV, 5. (Petri - interpres Marcus). Die so beurkundete allgemeine Ueberlieferung von Marci Verhältniß zu Petrus muß auch uns bewegen, da ihm gar Nichts entgegensteht, ihn hier für seinen Gefährten zu halten, obwohl wir deswegen durchaus nicht mit Papias (*Eus.* l. II, 15.) und Clemens (add.) anzunehmen brauchen, was nur als ihre eigne Behauptung und somit als Combination dasteht, daß dieser Brief in Rom geschrieben sey (Einl. §. 9.), wie auch die falsche Unterschrift in wenigen Handschriften besagt. — Darüber, daß Markus eine Person ist, mit dem in der Apostelgeschichte erwähnten Joh. Markus, s. Hug, Einl. B. II, §. 13. Später ist er mit Timotheus bei Paulus zu Rom, während Dieser an die Kolosser und Philemon schreibt, und soll selbst bald nach Kolossä kommen, Philem. 23., Kol. IV, 10. (vgl. Kol. I, 1., Philem. 1.), — sodaß er sogleich von da aus sich zu Petrus begeben konnte (Einl.

§. 8. 10.), — womit die Aufforderung an Timotheus übereinstimmt, den nützlichen Markus mit sich von Ephesus nach Rom zu bringen, 2 Tim. IV, 11., wenn dieser Brief kurz vor jenen Beiden geschrieben ist. Wäre er aber aus der zweiten römischen Gefangenschaft Pauli geschrieben, so bewiese Das, daß Markus auch zu der Zeit (frühestens im J. 64, spätestens 68) wieder mit Timotheus zusammen, also nach der Reise mit Petrus aufs Neue in der Nähe von Ephesus thätig war. Sollten aber jene beiden Briefe aus der Gefangenschaft zu Cäsarea geschrieben seyn (s. o. S. 24.), so wäre der freie Zwischenraum noch größer.

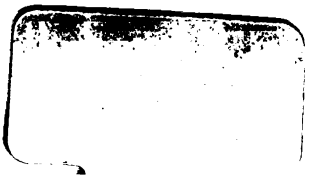
Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγάπης. 14.
Εἰρήνη ὑμῖν, πᾶσι τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησου.

Ἀσπ. Diese Ermahnung hängt immer von dem Gruße des Briefstellers oder Anderer, deren Grüße er ausrichtet, ab; 1 Kor. XVI, 20., 2 Kor. XIII, 12., 1 Thess. V, 26. Sie ist also ein Auftrag an die Leser, namentlich die unmittelbaren Empfänger (die Vorsteher ꝛc.), persönlich den Gruß der Abwesenden auszurichten. Gruß = Segnung, S. 65 f.; φιλ. ἀγ., als christlicher, aus Gottes- und Bruderliebe und als Zeichen Derselben ertheilter Kuß; s. S. 9. — εἰρ. s. S. 63.; über die Einschränkung des ὑμιν durch ein bestimmtes Prädicat s. S. 81.; über ἐν Χφ. Ἰ. S. 338. Die meisten Handschriften fügen noch ἀμην bei.

Register der Bibelstellen.

2 Mos. XIX, 6. S. 245.
3 Mos. XI, 44. (XIX, 2., XX, 7. 26.) S. 160 f.
4 Mos. VI, 24 ff. S. 64.
Psalm XXXIV, 12—16. S. 326 ff.; LV, 22. S. 409.; CXVIII, 22. S. 219. 222. 234 ff.
Sprüche III, 34. S. 407.; X, 12. (XVII, 9.) S. 387.; XI, 31. S. 400.; XXIV, 21. S. 269.
Jesai. VIII, 12 f. S. 333 f.; XXVIII, 16. S. 219. 223. 231 f.; XL, 7 f. S. 198 ff.; L, 7—9. S. 284.; LIII, V. 5. S. 296 f., V. 6. S. 297., V. 7. S. 284., V. 8. S. 285., V. 9. S. 283., V. 11 u. a. S. 291 f.
Hos. II, 23. S. 15.; II, 25. S. 248 f.
Matth. V, 6. 10. S. 331 f.; XXI. 42. S. 238. 243.; XXII, 21, S. 264 f.
Luk. VIII, 31. S. 412 f.; XVI, 19 ff. S. 360. 362.
Joh. I, 17. S. 148.; III, 5. S. 373 f.; IV, 10. S. 221.; VI, 51. S. 220 f.
Gesch. II, 23. S. 38 f.; II, 24. S. 362 f.; II, 27. 31. S. 361 f.; III, 26. S. 352.; XVI, 6. S. 10. 11 f.; XVIII, 23 ff. S. 10 f.; XX, 32. S. 208.; XXIV, 15. S. 145.
Röm. I, 21—24. S. 158.; V, 3 f. S. 95.; VI, 16—18. S. 55 ff.; VII, 10. S. 100.; VII, 23. und VIII, 2. S. 251.; IX, 5. S. 67.; IX, 11. S. 39.; IX, 33. (X, 11.) S. 232. 236. 238.; XII, 1. S. 209 ff.; XIII, 3. S. 236.; XVI, 13. S. 32.
1 Kor. VIII, 7. S. 274.; XI, 8 f. S. 299.; XI, 7. 11. S. 314.; XI, 31 f. S. 400.; XIII, 13. S. 85.; XIV, 31. 34 f. S. 301.; XV, 45. S. 70.
2 Kor. I, 3. S. 412.
Gal. I, 6. S. 49.; III, 23. S. 81. V, 13. S. 49.
Eph. II, 2. S. 412 f.; II, 5 f. S. 69.; II, 10. S. 49.; II, 15—17. S. 352.; II, 20 ff. S. 225.; III, 10. S. 143.; IV, 8—10. S. 363.; IV, 24. S. 205.; V, 8. S. 156.; V, 12. 24. S. 299.; V, 26. S. 373.; V, 25—31. S. 314.; VI, 12. S. 412 f.
Phil. II, 10. S. 363 f.; II, 16. S. 228.; II, 19. S. 145.; IV, 6 f. S. 81 f.
Kol. I, 24. S. 394 f.; II, 14. S. 294 f.; III, 8. 9 f. S. 205.
1 Thess. I, 3. S. 54.; IV, 4 f. S. 317 f.; IV, 7. S. 48 ff.; V, 9. S. 52.
2 Thess. I, 6. S. 215.; II, 13 f. S. 50 ff.
1 Timoth. II, 9. S. 8. 304 ff.
Tit. I, 15. S. 274.; III, 4—7. S. 373.
Hebr. II, 7. S. 102.; II, 9. S. 216.; VI, 5. S. 217.; IX, 13 ff. S. 60 f.; IX, 27. S. 364.
Jak. I, 2 f. S. 94 ff.; I, 10 f. S. 200 f.; I, 14 f. S. 158.; I, 21. S. 211 f.; I, 25. S. 142.; IV, 7. 10. S. 408.; V, 20. S. 388.
2 Pet. I, 2. S. 64.; I, 3. S. 247.; I, 4. S. 158.; I, 5—7. S. 64. 191 f.; I, 19—21. S. 114 ff.; II, 4. u. 9. S. 360. 412 f.; II, 5. u. III, 6. 7. S. 366.; III, 8—10. S. 384 f.
1 Joh. I, 7. S. 58.; III, 3. S. 145.; IV, 15. S. 169.; V, 6. S. 85.
Juda V. 6. S. 360. 412 f.
Off. I, 6. (V, 10.) S. 244.; IV, 9. S. 102.; XX, 7. 13—15. S. 309.

Berlin, gedruckt bei Trowitzsch und Sohn.

554 40

3 2044 069 751 477